



天道聖經註釋

天道聖經註釋

十二先知書(一)

阿摩司書、彌迦書

作者：唐佑之

主編：鮑富園

出版及發行：天道書樓有限公司

香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓

承印：陽光印刷製本廠

一九八七年八月初版

一九九四年一月三版

編號：TD1304

版權所有

本書初版費用全部由史丹理基金贊助

謹此致謝

Tien Dao Bible Commentary

Twelve Prophets (1)

Amos, Micah

by Samuel Y.C. Tang

Chief Editor: John H. Y. Pao

©1987 by Tien Dao Publishing House, Ltd.

6 Kwei Chow Street, 9th Fl., Kowloon, Hong Kong

Tien Dao Christian Media Association Inc.

10883-B S. Blaney Ave., Cupertino, CA95014, U.S.A.

1st edition, August, 1987

3rd edition, January, 1994

Cat. No.: TD 1304

ISBN: 962-208-081-2

All Rights Reserved

The publication of the first edition of this book

is fully sponsored by Steniel Fund.

Thanks here.

本註釋叢書特點：

- 解經 (exegesis) 與釋經 (exposition) 並重。一方面詳細研究原文字詞、時代背景及有關資料，另一方面也對經文各節作仔細分析。
- 全由華人學者撰寫，不論用詞或思想方法都較翻譯作品易於了解。
- 不同學者有不同的學養和專長，其著述可給讀者多方面的啟發和參考。
- 重要的聖經原文盡量列出或加上英文音譯，然後在內文或註腳詳細講解，使不懂原文者亦可深入研究聖經。

天道聖經註釋從開始至今，蒙鮑富園牧師提供寶貴意見，使出版順利，敝書樓深表謝意。

由一九九一年一月開始，鮑牧師正式答允擔任本叢書之主編，盼這套書在格式及水準方面可更趨統一。

願 神使用這套聖經註釋，成為華人教會的祝福。

天道書樓出版部謹啟

序言

在舊約十二先知書中，最重要的無疑是主前第八世紀的著作，即阿摩司書、何西阿書及彌迦書。何西阿書因篇幅較長，詮釋方面自成一冊。阿摩司書與彌迦書詮釋就合訂一冊，便於研讀。

這兩位先知雖在同一時代，卻早晚較有分別，信息卻十分類似，都是強調耶和華的公義。阿摩司只針對以色列北國，彌迦是針對猶大南國，也包括北國。事實上是對以色列整體的民族。他們的信息，是日後先知羣奉為主桌的。直至今日，他們先知的呼聲，仍十分嘹亮。

在阿摩司書詮釋，每章都有概要。但在彌迦書詮釋，由於分段甚難以每章為單位，概要部分只有省略。但是概要內容仍舊存在，只是列在緒論中(三)結構與內容。所以形式稍有不同，請讀者注意。

彌迦書四章一至五節，因與以賽亞書二章雷同，在詮釋，附註該段經文的來源。其實在緒論的結構已經論述，似有重複之嫌。但分別論述實有必要，在此特此解釋。

書目中，阿摩司書參考資料太多，只能擇要列出，可供讀者進一步研究。

求恩主使用這冊詮釋，教導我們珍視真理。

5

目錄



序 言.....	4
阿摩司書.....	6
緒論.....	12
詮釋.....	33
彌迦書.....	172
緒論.....	178
詮釋.....	204
參考書目.....	295

目錄

緒論	12
壹 時代背景	12
貳 先知生平	14
參 戰事	16
肆 信息概要	18
(一)耶和華	19
(二)以色列	22
(三)列邦	24
伍 文體分析	25
(一)傳信者的言詞	25
(二)見證者的言詞	26
(三)觀察者的言詞	28
(四)各種類型言詞	29
陸 著作者的文體	31
釋	33
壹 標題與主題 (一 1、2)	33
貳 罪惡的宣判 (一 3—16)	38
(一)論大馬色 (一 3—5)	43
(二)論非利士 (一 6—8)	46
(三)論推羅 (一 9、10)	47

叁

四 論以東 (一 11、12)	49
(五)論亞捫 (一 13—15)	50
(六)論摩押 (二 1—3)	52
(七)論猶大 (二 4—16)	54
(八)論以色列 (二 6—16)	55
(1)不義與欺壓 (6 下—8 節)	56
(2)神恩待選民 (9—12 節)	59
(3)審判必來臨 (13—16 節)	63
第一、二章概要	66
以色列受審 (三一 六章)	68
(一)揀選與審判 (三一 1—2)	68
(二)先知的權威 (三 3—8)	71
(三)討以色列罪 (三 9—15)	76
第三章概要	81
四 嚴責富婦們 (四 1—3)	83
(五)責宗教迷信 (四 4—13)	86
(1)宗教的敗壞 (4、5 節)	87
(2)對管教漠然 (6—11 節)	89
(3)預備迎見神 (12 節)	94
(4)以歌頌作結 (13 節)	95

第四章概要	97
(六)吊喪的哀歌 (五1—17)	98
(七)耶和華日子 (五18—20)	111
(八)子民遭棄絕 (五21—27)	115
第五章概要	119
(九)安逸者有禍 (六1—7)	120
(十)大城的陷落 (六8—11)	125
(十一)全然的毀滅 (六12—14)	128
第六章概要	131
敗亡與復興 (七—九章)	132
(一)異象與經歷 (七1—八3)	133
(1)蝗災 (1—3節)	134
(2)烈火 (4—6節)	136
(3)準繩 (7—9節)	137
(4)先知受逼迫 (10—17節)	140
第七章概要	148
(5)夏果 (八1—3)	149
(二)指責與分析 (八4—14)	151
(1)欺壓窮人 (4—7節)	151
(2)全地悲哀 (8節)	154

(3)幽暗痛苦 (9、10節)	154
(4)饑餓乾渴 (11、12節)	155
(5)最後滅絕 (13、14節)	156
第八章概要	157
(四)最後的敗亡 (九1—6)	159
(五)復興的前景 (九7—15)	163
(1)神待列國 (7節)	163
(2)審判煉淨 (8—10節)	165
(3)重新建造 (11、12節)	166
(4)自然豐饒 (13節)	167
(5)被擄歸回 (14、15節)	168
第九章概要	169

緒論

關。

在那國際情勢矛盾，列強爭奪的時期中，以色列是最好復興的機會。耶羅波安二世得以收取他父王約阿施的戰果。在列王記下第十三章二十四至二十五節以及第十四章二十五、二十八節的記載可以佐證。本書第六章一節是描述那些將領們的驕傲。第六章十三節更有自豪的話，那時他們在約但河東又獲致勝利。所以在列王記下第十四章二十五節，耶羅波安收復失地，擴張疆土，是他的勳功偉績。他強盛的治理，經濟繁榮的情況反映在本書中。

那時商業極為繁盛（八5），國際貿易也大為發展（三9），到處大興土木，盛況空前（三15，五11，六8），力求考究奢華（三12、15及六4）。農業與畜牧十分發達（五11及六4）。所以在都市中生活豪華，窮奢極惡，道德低落（四1，六4、6及二7），尤其是商業道德已經消失，人多以不正當的方法獲取財利（八5）。社會問題叢生，為富不仁，富者更富，而窮者更窮。資本主義在畸形發展之下，土地侵佔的事情迭起，是迦南人的欺詐交易手段。人為欠債賣身為奴，奴隸制度也更為淪落（二6，八6）。社會中無助者備受欺壓凌辱（二7，四1，八4）。司法行政以賄賂、屈枉正直，是非顛倒（二7，五10、12）。社會不安情形使先知憂憤。

宗教方面，外表似極興旺，他們獻祭眾多，大量奉獻（四4、5，五21、22）。守節的盛況尤其驚人。但是神厭惡不喜悅，也不願接納他們的事獻，不想聽他們歌唱彈琴的聲音，因為他們沒有真實的虔誠，他們的不虔帶來不義。事實上，在北國的宗教中心，即伯特利與吉甲兩大聖所，敬拜已經偏差，因為滲雜了迷信及混合的宗教，為先知所不容。所以從當代背景來分析，先知的聲音實在十分需要，阿摩司那種嚴正的態度，宣佈神公義的審判，是針對時代的信息。

壹、時代背景

根據本書第七章十至十七節，先知阿摩司的職事，是在耶羅波安二世的王朝（約自786B.C.—746B.C.）。在本書的開端，曾提及猶大王烏西雅。烏西雅在猶大登基，可能是在主前783年，比耶羅波安早幾年。在大地震前二年，阿摩司開始從事先知的工作。撒迦利亞書第十四章五節曾經提及地震。這日期雖難確定，但根據考古資料，估計約在主前760年左右，所以阿摩司工作的時期大概在那幾年之內。

本書的背景是在亞蘭的強權時期（參閱四3，五27）。在主前九世紀，以色列屢受亞蘭的侵略（參閱王下十三7及十三32、33）。但是第八世紀初葉，亞蘭已經被亞述攻擊，約在那時，亞蘭的首都大馬色曾被侵佔，被亞述的首領阿達尼拉利三世（Adad-nirari III）征服。但是阿氏去世之後，強權移轉至烏拉圖王國（Urartu，首領為Argisti I, Sardur III），亞蘭又恢復自由。大馬色的軍隊進駐以色列的基列（一3），基列以後又被亞捫所侵犯（一13）。當亞述的強權再度興起，再與亞蘭爭雄，以色列才逐漸復元。阿摩司並未提及亞述。在第十章五節；第五章五、二十七節；第六章七節；第七章十一、十七節記述大規模被擄的事，可能都與烏拉圖的侵略有

貳 先知生平

阿摩司何時出生，何時去世，在本書內無法稽考。他以先知的身分出現，究竟是在甚麼年齡的階段，也不能臆斷。但是從他鋒利的言詞與果敢的精神（四1，五5，六12），似在壯年或氣盛的青年時期。從他嚴責以色列的信息那麼決斷，相當老練，不會太年青。他擔任先知的職事究竟多久，殊難答覆這樣的問題。

(一) 出身

阿摩司是南方人，家鄉在提哥亞。提哥亞是在海拔二千七百呎的高原，不易有桑樹，桑樹最多在一千呎左右（參閱王上十27；代上廿七28）。有人以為提哥亞是伊利提基（書十九44）。如果這是正確的推斷，阿摩司應為但族的人。¹也有人以為是在南地。²但大多認為那是在伯利恆的西北部約七公里，與隱基底毗鄰。由於阿摩司並未提到南方，甚至有人以為他雖是南方人，卻久居北方。自他從伯利恆被逐後才到南方提哥亞落戶。這樣猜想並無確實的證據。

提哥亞在南方的沙漠地帶，自然的景色必十分壯麗，以致孕育這個偉大的心靈。提哥亞以智慧聞名（撒下十四2），可能與亞拉伯的文化有所接觸，本書還可找到亞拉伯文的成語（四10），以致提哥亞被認為是以色列與亞拉伯的文化中心，是約伯記著作的環境。這確是極富趣味的推斷。

他職業的出身也極可研究，因為他是牧人，又是修理桑樹的（七14）。修理桑樹的，似是卑微的行業，除非他擁有農場，大批栽種桑樹，只督導工人。但他也是牧人，在第一章一節的「牧人」不是指尋常的牧人，甚至可推測他大量牧畜羣羊，專為產羊毛，是

相當大規模經營的行業。在第七章十四節「牧人」也指大量的牧畜，可見他的經濟狀況必在小康之上。至於有人推想第一章一節牧人指宗教的職任，卻與第七章十四節「跟從羊羣」不甚符合，就不甚可靠了。³

(二) 準備

先知在他的職事以前，已有充分的準備。在寂靜的大地，空曠的山野，他必有屬靈的感受與操練，深體人的渺小與無助。有時到羊毛市場，或城市各處，看到不義不法的事層出無窮，對鄰邦的人民與事件也有相當的觀察與認識（一3—8，一13—二3，三9及九7）。他深感時勢邪惡，尤其從鄉鎮來到城市，人們的偽善與奸詐，奢侈與縱慾，社會的道德淪落，更使他怒氣填胸，幾乎無法保持緘默。

從他的言語中看，他有相當豐富的學識，對歷史與社會環境有十分深切的認識。他在信仰的體認上也很有深度，他認識神的公義與慈愛，深感未來的審判無可避免。他觀察人心敗壞墮落，幾乎無可救藥，使他內心如焚，有無限的憂戚。他憂國之情十分沉重。雖然他以南國的人民身分還可稱為客觀分析北國的前途。但是同為耶和華的選民，卻必須面對未來的厄運，怎可無動於衷呢？所以神可在他內裏培育先知的意識。

阿摩司成為先知，也是時勢所造的英雄。他清楚感到神的呼召，使他不跟從羊羣。但是他感到神的催促，好似獅子吼叫一般（三8）。他只看見耶和華威嚴與公義（一2）。他擔任先知的職任，卻否認一般人对先知的認識。他甚至毫不留情地指責祭司，否認自己先知或先知的門徒，先知的職任對他只是神的呼召！

他既來自牧野，在性情中保持那種粗獷，對都市的物質文明，

¹ H. Grätz, *Geschichte der Juden* (1853-76), I, 403.

² T. K. Cheyne, (ed.) *Encyclopaedia Biblica*, II, 133f.

³ Hans Wolff, *Joel and Amos*, 123, 124.

持十分反對的態度。他的果敢與嚴厲幾乎成為冷淡與保留，缺少熱切的同情與關懷。那並不是說他沒有屬靈的敏感與信心，但他只為忠於神，忠於職守，忠於真理，卻毫不妥協，大公無私，仗義直言，不徇情面，不留餘地，為神的公義大聲疾呼，促人們悔改歸正。

叁 職事

阿摩司是以色列第一位著作先知，他的信息必大部分記錄成文。他對先知運動確有極大的貢獻，但是他的信息並非只在文字，原以宣講的方式表達，而且針對當代的需要。在他的職事中，沒有甚麼特殊的神蹟奇事，如以利沙那樣影響當代的社會。他得着異象，在信息中表達出來。但是他沒有異樣的心理狀態，他的異象是有很高的屬靈境界，好似以賽亞、耶利米的先知異象一樣，其中有很豐富的屬靈內涵。但是他的先知著作卻留傳後世，傳誦不已，其久遠的影響必是不言而喻了。

主前第八世紀的以色列，已經注意文學的著作，以阿摩司起始，有何西阿、彌迦及以賽亞。他們先知的活動包括將信息記載成文。那時以色列的宗教也有新的動向。敬拜的禮儀固然重要，信仰的思想也逐漸為人注意與要求。先知必須以著作為己任，適應當代人心的需要。先知既深感文字的影響久遠，他們必致力在流傳，以求廣大的讀者。阿摩司必在這事上有重大的負擔，值得稱道。

阿摩司必不忽略宣講的機會，因為這確實是最直接的方法。他與任何團體無關，卻以個人身分向社會大眾宣講，使信息更廣泛地傳開。

他與早期的禮儀先知（Cultic Prophets 即以利亞、以利沙等）極有分別。他雖注意民族的命運，卻不直接干預政治，也沒有給予政治的影響。他沒有像撒母耳那樣有正式的官職（撒母耳是士

師）。他並不直接與君王接觸，像拿單或米該雅。他只是一名公民，一直以私人名義作主的聖工。他沒有參與任何組織，來執行任務。他只從事一件要務，就是宣講神的道。

在他的宣講中，雖然多有指責，但他愛民族的情懷仍表現無遺。他政治的意識十分敏銳，對世局的分析也甚有卓見。他解釋亞述在當時的國際情勢中的力量，與各國的關係，當然也包括以色列。起初他並未明確地提說撒瑪利亞敗亡的危機，以後才有肯定的論調。

關於他職事的階段，殊難確定。但照本書的結構，可有以下的假設，作為臆想：

(一) 職事未開始前，他仍是提哥亞的牧人，他常旅行，在接觸面增廣時，他先知的意識也必增強，逐漸學習先知的職事，並且嘗試從事（參閱三 7）。

(二) 當他蒙召的時候，不僅他有這樣的感受，也必有異象，使他有負擔，使命更緊急。準繩已經垂下，以色列毀滅的前途實在可怕。從實際的情勢看，亞述的威脅越加明顯，危機日近（參閱六 14 及七 17）。所以他必須立即北上。但是到了那裏之後，發現任何人不感到有危機來臨，使他十分失望與驚奇。

(三) 他到了北國之後，經過觀察，在宣講上作適當之準備，先論外邦的豫言，用幾週或數月的時間，無非說明神公義的審判無可避免。或許他等候時機，再論以色列，他們也同樣不能避免神的審判。他從撒瑪利亞到伯特利。他信息最嚴重的是在第六章，豫言被擄的事。

(四) 他的職事必因此受挫，他受干豫，遭威脅，被控告。他在這樣的壓力下，說出他蒙召的經歷。他又將蝗災及準繩的異象講出來。最後他指明耶羅波安王違背神的信息。

(五) 他雖受亞瑪謝的威脅，但是祭司的干豫並不阻止先知的活

動。阿摩司必仍留在北國，伺機行事。

(六)神的異象仍繼續臨到，地震與殺戮必會發生，學世哀動，毀滅的事又將來臨。最後有異象，說明聖所都會傾倒。無人可以逃脫，這是最後的毀滅。

(七)先知回到猶大，可能在耶路撒冷，以寫作的方法，將信息記錄下來，並且教導門徒，向他們傳授，以資保留，不致在日後流失。在寫作至以後的修訂，有甚麼過程，就無法稽考了。

從阿摩司整個的職事中，最主要的重點在伯特利。在那裏，先知的信息是有決定性的成分。悲劇的實況已經顯出，民族的厄運是無可避免的了。王位不再穩定，祭司也站立不住。這不也是早期先知所作的麼？撒母耳曾撫戴君王與祭司的地位。當然那不僅是君王與祭司，而是指全國學國上下，都受威脅，都在審判之下。

阿摩司的職事與以前的先知不同，因為他對道德更加強調。其實宗教與道德二者向為以前先知所著重，只是現在似乎加上新的重點。阿摩司更加著重宗教思想，而不只是豫言將來時局的發展，以及神在歷史中的作為。他也十足採取智慧傳統的格調，可說是將智慧傳統放在先知的職事中，將兩者結合在一起。這樣他為先知運動開創新的動向。

肆 信息概要

阿摩司書的信息，無疑在舊約中佔有十分重要的地位。阿摩司是第一位著作先知，本書內容有特殊的先知卓見，成為希伯來民族信仰歷史的代表作。在信仰中強調道德行為的重要性。在歷史中，以色列民族與外邦有更多的接觸，必須建立國際的關係，面對列強，更應重新強調耶和華掌管世界的治權，唯有祂，是歷史的主。所以神的公義為本書的主題。阿摩司信息的對象似極為廣大，有一般的人民，有特殊階層的人們，如王族、宮廷人物。宗教人員中有

祭司與先知，針對這些不同的對象，本書更需深入淺出，呈現真理的面面觀，而達到廣傳的目的。

(一) 耶和華

阿摩司強調耶和華為信息的來源。豫言是耶和華所發的命令（三8，七15）。異象是主耶和華指示的（七1—8，八1、2，九1—4）。

他提到耶和華，大多指神的行動，並不論述神學的觀念。他既不論耶和華的公義與信實，也不論神的聖約與律法，只有一處（四2），主指着自己的聖潔起誓，提及神的聖潔。他不說耶和華是「以色列的神」，多用代名詞：你的神（四13，九15等），或他們的神。他不以任何類比的方法來喻耶和華。這方面何西阿用得很多。阿摩司雖也以擬人說（Anthropomorphism）來說明，但卻說耶和華的行動：反手攻擊（一8），定住眼目，眼目察看（九4—8），手及眼都有動作。

阿摩司只提耶和華，有幾處附加「主」字，「主耶和華」（七2、5）。或「萬軍之神」。大多只有「耶和華」的名，較為簡單，表明單純的虔敬。

除了耶和華以外，阿摩司不提別神的名號，不像何西阿那樣多提「巴力」，只在第五章二十六節提摩洛與神星。他在向外邦講傳的信息，也不提別神。他強調耶和華不僅是以色列的神，也是普世的神。這一點是十分卓越的見解，因為當時一般人的觀念，以為耶和華只是多神之一，祂只保護以色列，正如巴力保護巴勒斯坦一樣。巴力是自然的神明，保護迦南，可見這是從自然主義（Naturalism），發展至國族主義（Nationalism）。先知想予以糾正。

阿摩司強調耶和華是歷史的主，重新建立以色列的信念。其實他將這思想擴展至外邦。不但以色列有出埃及的經驗，甚至非利士人與亞蘭人也有類似的經驗。所以以色列人雖被揀選，仍需負責，

承受神公義的審判（三2）。耶和華神在歷史中拯救的事蹟也有提及，只是不多（二9）。所以救恩歷史，不是阿摩司信息的重點。

阿摩司深感他的信息是神直接默示的，他不是只憑藉傳統。他屢次提到耶和華言詞的威力，使他驚懼（三8及七18）。在每次異象敘述之前，必先提耶和華的指示（七1、4、7、八1，九1）。耶和華的話也有決定性的因素（七3、6、8，八2，九1—4）。大多言詞都有這樣的傳信者的公式：「耶和華如此說」、「耶和華說」或「這是耶和華說的」。耶和華指責的話，多由先知加以解釋。阿摩司的信息非常特色，因為都是神給予他新鮮的指示。

在本書中大多信息都是以神公義的審判為主題。這些審判的作為，都是以第一人稱「我」為主詞：「我要降火……我必折斷……我必剪除」（一4、5），「我必燒滅……也必反手」（一7、8），「我必壓……」（二13），「我必追討……」（三2、14），「我必拆毀……」（三15），「我必把你們擄到……」（五27），「我必從你中間經過」（五17），「我憎惡……厭棄……交付……」（六8），「我必興起一國攻擊你們……」（六14），「我要吊起準繩……」（七8），「我必不再寬恕他們……」（七8，八2），「我必用刀殺戮……我必拿下他們來……我必命……我必向他們定住眼目……」（九1—4）。這些都是審判的行動。

神的審判也發動外邦列國，成為對以色列打擊的工具。在審判之後，必有居喪者的哀歌（如五16、17）。耶和華審判的行為發動之前，也盼待人們有行動尋求神，因為尋求耶和華，就必存活（五4）。

先知是以耶和華為行動的主，人們是無可忍受的審判，尤其是神最後的忿怒，無法避免，除非人自行悔改。

耶和華在歷史中施行審判，也利用自然界的一切，祂是自然的

主，掌管雨水、旱風，各樣自然的災情（四6—11），祂使地震動，使尼羅河漲起，埃及河湧上落下（八8，九5）。祂是無所不在的主，在地上的迦密山，至地下的陰間及海底，祂都可在各處（九2、3）。祂的能力無盡。

神的公義促使人知罪而悔改。阿摩司的一神論是以道德為基礎。道德比禮儀重要。他反對敬拜的所在（三14，五5，七9），甚至予以拆毀。他厭惡以色列宗教的外表，守節、獻祭及歌頌都是他抨擊的，甚至遵守禮儀，本身也是干罪的事（四4指出敬拜的罪惡）。敬拜必須有道德的行為，因為神的要求是公義或義行、誠實、端正、聖潔與謙和。神對人有道德的要求，不可干犯任何的罪（二6—8，三10，四1，五7、10—15、24，六1—6、12，八4起）。

耶和華的公義，要求人們行事正直，不僅是符合律法的規條，甚至超過律法，更應在正直中有愛心，濟貧助弱，這樣才算真正尋求神，得蒙生命的平安（參閱五4）。如不能符合神公義的要求，必遭神的忿怒，而有無盡之災殃（三6）。耶和華的日子是神刑罰的時候，無人可以逃脫，甚至以色列人也不能例外，這是耶和華向普世施行審判的日子。耶和華是道德的主，掌管世界，以道德為人類社會的秩序。

關於「道德的一神論」（Ethical Monotheism），曾有經學家認為這是阿摩司所首倡的。其實這應是摩西最早倡導，而以後式微，著作先知重新強調。阿摩司仍以摩西律法為依據，只是超越律法的精神，再加以先知的重點，以神的默示為根據，重述耶和華公義的要求。他的歷史的背景研究神公義的作為，提及埃及及並進駐迦南（二9起，三1，五25，九7），他們民族的信仰史實（二11節起），以及他們歷經浩劫，受耶和華的管教（四6—11）。從歷史中可以看出耶和華對他們有道德的期望。神在歷史的作為是公義

的，為求道德的目的。歸納言之，阿摩司具體地著重耶和華與以色列民族的關係，也與地上萬國的關係，都顯示祂公義的治權，道德的要求。

(二) 以色列

阿摩司的信息重點，在於耶和華公義的審判。耶和華說，我民以色列的結局到了（八2）。以色列的前途堪慮（二13及九1），地震的事已經豫告，戰爭是不可避免的（三11，六14及七17），以色列必被戰敗（五3），君王被殺（七11），人民被擄（在同一節經文），而且首領們先被擄去（六7）。撒瑪利亞的婦女與祭司也同被擄掠，在伯特利的祭司家屬更遭災殃，妻子被辱，在伯特利與吉甲禮拜的人都受苦難（七17，五5、27）。全地多人喪亡（五2、3、16、17，六9、10，七17，八3及九10）。耶和華的日子來臨，必有黑暗，沒有光明，是以色列的結局（五18—20）。

阿摩司是否全然沒有希望，以色列難道無人悔改，可有餘數存留嗎？事實上，他確勸勉人們要尋求耶和華得以存活，是他秉承耶和華的旨意而講出的（五4、5，再在五14、15重複）。照他所說的，似乎無人可以逃脫耶和華的審判：快跑的、有力的、剛勇的、拿弓的、腿快的、騎馬的以及勇士中最有膽量的，都無法自救（二14—16）。那些餘數的情形如何呢？你們餘剩的被鉤去（四2）。死亡的威脅使餘剩的也難保全（六10），只有悲哀與痛苦（八10）。所以哀歌的內容：以色列民跌倒，不得再起（五2）。這些都是豫言以色列的將來。

以色列的現狀如何？他們不知道行正直的事（三10）。先知再強調公平與公義，律法與公平如大水江河一般的滾滔，是生命的供應（五24）。可惜竟成為毒物：公平變為苦膽，公義的果子變為茵陳（六12），甚至將公義丟棄於地（五7），可見以色列社會道德的基礎完全動搖了。

以色列的罪惡，都是在於他們狂妄的態度，自以為「榮華」（六8），實則是那種驕傲的心態，在法律的歪曲、錢財的積聚以及迷信的禮拜，都使他們在耶和華的審判之下。且看他們怨恨那在城門口責備人的，憎惡那說正直話的（五10），法官收受賄賂，使無辜者受屈，窮乏人受屈枉（二7及五12）。人們因欠債賣身為奴僕（二6）。

早期資本主義的罪惡歷歷可數，有錢的富豪過着窮奢極惡的生活（三12、15，五11，六8、11）。他們的享樂是建築在窮人的苦楚上（四1，六4—6）。阿摩司屢次提說「義人」、「窮乏人」、「困苦人」（二6、7，四1，五11、12，八4、6）。他們的罪過又在於淫蕩（二7）、勒索（二8，五11）、欺壓（二7，四1，五11）。領導階級的人享受安逸無慮的生活（六1、3、13以及四1）。

宗教生活不是尋求耶和華的旨意（五4），而是隨自己所喜愛的禮拜（四5）、守節、宴樂（四4、5，五21—23）。這裏先知指責他們宗教生活的失敗，與社會罪惡相提並論。他指責他們的宗教生活，不是輕忽，而是干犯與叛逆。他們罪惡的生活，證明他們信仰的虛無，不能帶給他們甚麼善果。

耶和華審判的信息另一方面，是指出以色列蒙受揀選的恩典，卻忘恩負義。「在地上萬族中，我只認識你們。因此，我必追討你們的一切罪孽」（三2）。神曾三次提及以色列為「我民」（七8，八2，七15）。本書沒有說耶和華為以色列的神，卻有耶和華的言詞，提說「我民」，以色列雖叛逆，耶和華仍不肯放棄他們。神曾接納他們，現在要離棄，祂雖賜他們地業，現在卻趕逐他們，不容他們再在應許之地安定。但是最後的信息，卻應許以色列的復興，大衛的帳幕，倒塌之後會再建立，破壞的仍將重新建造（九11）。

(三) 列邦

本書信息雖以以色列為對象，卻附帶提及外邦的審判。他們受審判，當然還是與以色列有關。

(甲)這些外邦是以色列的仇敵。亞摩利人是迦南原有的居民，十分強大，耶和華卻為以色列而除滅他們。他們不能再成為選民的禍患(二9)。以色列人雖從萬族中被選出來，然而他們獨特被選，不是特權，而是責任。甚至在第九章七節，以色列人不會比古實更有價值，神沒有輕忽列邦。

出埃及固然是神恩待以色列，但列邦甚至如埃及與亞蘭，他們雖為以色列的仇敵，仍在神的恩待之中，也有類似出埃及的經驗。無論以色列早期與現在的歷史經驗中，他們不可自豪(九7，二9)。神同樣恩待列邦萬族。

(乙)先知在宣布以色列的審判信息中，以列邦為耶和華審判的工具，沒有指出那一個國家，卻統稱為「敵人」(三11)。在第六章十四節只說「一國」興起攻擊。第九章四節說以色列遭災，是因仇敵的害，耶和華沒有施行拯救。可能是專指亞蘭，因為第四章三節提「哈門」，第五章二十七節提「大馬色」。耶和華可以興起列邦來攻擊以色列，正好似祂曾命以色列制勝仇敵而在應許之地定居，現在卻被擄到列邦。

(丙)列邦在耶和華審判之下，因為他們遭審判，是與以色列息息相關的。他們所犯的罪與以色列的相似，也是以欺壓為能事(一3、6、13，二1)。神以衡量以色列的公義標準來判斷他們。他們的審判官不是別的神，而是耶和華真神。神也同樣關切他們的命運(一4、5、7、8、14、15，二2、3)。

阿摩司信息中論列邦，有以下若干的要點。

(A)耶和華不僅為以色列的神，也為列邦的神。所以神必以公義與慈愛對待他們，並不例外。

(B)以色列必須被擄，被逐出迦南地，正如他們怎樣被引領進入那地一般。這是末事的情況，使列邦同蒙帶領，同受審判。

(C)萬族與以色列原在平等的地位，他們都在耶和華公義的引導之下。所以這是神在歷史中的作為，公義的審判是難免的，但是拯救的機會仍舊存在。所以在新約中，主耶穌的救恩是賜給以色列，也給外邦。

神看顧貧乏無助者，在以色列，也在列邦，救恩是普世的，公義必須在各處伸張。神的選民與外邦人中間的情必須拆毀。這是五旬節的信息與實況，是今日教會必須認清的真理。

伍 文體分析

本書的文體最基本的形式有三種：(一)傳信者的言詞，是先知受命於耶和華，並以神的口吻，用第一人稱。(二)見證者的言詞，介紹耶和華的真理，稱神為第三者，引發讀者注意，使聽眾領略。(三)觀察者的言詞，是報告所見的異象，在敘述方面有特殊的格調。除了這三種以外，還有不同類型之言詞，再作個別的分析。

(一) 傳信者的言詞

先知為耶和華發言，神以第一人稱「我」來說話，語句十分肯定，內容也很整實。先知在傳講時，是帶着權能的。

(甲)傳信者的方式，常在開端申明：「耶和華如此說」(一1、6、13，二1、6，三11、12，五3、4、16，七17)。在結語中，大多有這樣的話：「這是耶和華說的」(一5、8、15，二3，五17)。第五章二十七節的結語為「這是耶和華名為萬軍之神說的。」第七章三、六節也以「耶和華說」作結。中譯詞：「耶和華就後悔，說」，實則是兩句，後一句是「耶和華說的」作結。這樣語句較為肯定。中文譯詞將兩句合併起來。這三處沒有開端的語句。從第五章四至五節以及第七章十七節，是在十一項分段中，耶

和華直接向聽眾說的：「耶和華向以色列家如此說」。「耶和華如此說」是向亞瑪謝說的。有四段是神要先知宣告刑罰（三11，五3、16，七17），卻沒有說明刑罰的原因，必須從整個信息的前後內容來看。

(乙)耶和華的聖言，在中譯本也作「這是耶和華說的」，但原文不同，應譯為「耶和華的聖言」(Oracle/Utterance of Yahweh)。「聖言」原意為「低語」(N^oum)（見二16，三15，四3、5，九7），在信息的結語中，表明十分鄭重的話，促聽眾或讀者注意。

(丙)宣誓的方式也很特出：「主耶和華指着自己的聖潔起誓」（四2）；「耶和華指着雅各的榮耀起誓」（八7）。這就取代開端與結束的申明，而且都是指責的話。第六章八節稍有不同，「主耶和華萬軍之神指着自己起誓」，不僅宣布刑罰，也說明原因，與第一章三、六、十三節及第二章一、六節相似。可見宣誓的話也是強調審判的宣告，表明審判的事是無可更改的了。

(丁)宣告的方式：「聽！」這是為引發注意，但沒有介紹耶和華的言詞。第五章一節是哀歌，第四章一節是責備，第八章四節也是嚴責的話。第七章十六節要祭司聽耶和華的話，第三章一節要以色列聽耶和華的話，都是嚴責與宣判的話，是不容忽略的。

綜合上述的幾種文體，傳信者的言詞差不多有二十項，有一半是以傳信者的語氣，敘述耶和華直接宣告的話。神的話也以命令（三8）或叮囑（七15）的方式表達出來。

(二) 見證者的言詞

這種言詞最大的特點，是不以耶和華為發言者。這些言詞有時是耶和華言詞的前言，有時只是獨立的，自成格調。

(甲)耶和華言詞的前言，如在第三章一節：當聽耶和華攻擊你們的話，按着就是耶和華為第一人稱的話。第四章一節與第五章一節

語句也相似，但並不立即引入耶和華的話。第四章一節將聽者的特性與罪狀列出，以後才有耶和華起誓的話（可參閱八4—6、7）。第五章一節更加清楚，先是要他們聽先知的話：「要聽我為你們所作的哀歌」，哀歌之後（2節後）才有耶和華的話（3節）。所以宣告之後有教導，如教師之敘說，在體裁方面就不同了。

「當聽這話」，這宣告在第三章十三節是耶和華說的。但看前文，先知先招聚眾人，看他們的罪愆（9、10節），仍有見證者的言詞。

在第六章十四節有耶和華的言詞，但在上文先有見證者的話，指責他們的不是。只有在第五章一、二節見證者的話，是預期耶和華的審判，以傳信者的言詞列在以下的經文。

在其他經文中（三9、10、12、13，四1及六13），先知見證他們的不義，按着有傳信者的言詞。第七章十至十六節先有一番爭執，再有傳信者的話（七17）。所以在第七章十四節，阿摩司以見證者立場表明身分，都以「我」現身說法（14節），再以第三人稱，提及耶和華（15、16節），然後再以傳信者的口吻：耶和華如此說（17節）。

(乙)教誨式的問話方法，也是見證者言詞的風格。在第三章三至六、八節有關先知的使命。這裏一連串的問話，每一項都有因有果，使聽者明白災禍是耶和華刑罰的行爲（三6），先知的行動是主發言的結果（三8）。耶和華是被提說，為真正的發動者，所以先知的宣告無可否認，他確為耶和華發言。這種以智慧者教誨的方法，發出問題，分析理由，促人思想，是有效的宣講。

第五章二十節及第六章十二節，有成雙的問話為敦促人自省。第五章十九節描述追趕的情景，第六章十二節談牛馬的活動，都是有諷刺的口吻。再在第九章七節的比較方式，都有智慧文學的格調。

有時，教誨式的問語是直接的（六2、12，九7），其實這裏無意要追究答語。不過這是先知認真的口吻，為引入耶和華的言詞。

丙)「禍哉」的宣告採取同樣的方法：這仍是教誨的口吻，只是以相反的話調，促聽者覺悟，從迷途中轉向。這種教導是學道的方式，比較直接；而發問的方式為引導聽者自省，發現自己迷失的情況。第六章一節宣告禍哉，指出他們的錯謬，大多有分詞的多數（plural participle），指他們那羣人錯謬的行為。第五章十八節的禍哉，接着有問語，在形式上就不盡相同了。第六章禍哉之後有結語（六7）。第五章卻沒有清楚的結語。

歸納言之，見證者的言詞不多，只有六項：(1)四項以教誨的問語。(2)兩項以禍哉的宣告。(3)這六項採取的形式極為自由。

(三) 觀察者的言詞

先知從異象中觀察神的信息，詳細報導，記載在第七章一至三、四至六、七至八節，第八章一至二節以及第九章一至四節。這些是阿摩司自傳式的敘述，但以第三者報導的語氣，只有在第七章十四至十六節。在異象的報導中，先知是受命來報導，不是他蒙召的異象（試比較賽六8—10；耶一4—10以及結二3—11）。耶和華將異象指示他，詢問他，將用意告訴他，卻沒有差遣他的命令（差遣只在七15的敘述中，不在異象裏）。

關於這些異象的報導，有三種不同的形式。每次都開始這樣的話：主耶和華指示我（七1、4、7及八1）。只有第八章一節說：「我看見」。

在前四個異象可用成雙的對答作為單位。第一異象與第二異象中有代求（七2、5）。第三異象與第四異象有耶和華問話：「阿摩司阿，你看見甚麼？」前兩個異象都有神的回話：「耶和華就後悔，說，這災可以免了」（七3、6）。後兩個異象也有耶和華簡

短的回話，都說：「我必不再寬恕他們」（七7、8以及八1、2）。但是在每個異象之後，都有耶和華的話作結。

第三種形式在第五章異象，口吻與語調都不同，都是耶和華的話，而先知只以觀察者的身分敘述，情形也成為十分嚴重，無可挽回。

異象的報導在傳遞時，有先知的言語，有特殊的聽眾，而且場合也極有關係。但先知充分表現他那種奇特的感受，與神相合非常的經驗，他將這些傳講出來，一定也與奮異常，有革命性的新見解，使他從傳統中突破，面對當時的環境，傳出時代的信息。

(四) 各種類型言詞

(甲)累進數字的說法，是智戀文學的風格。阿摩司是否有智戀者的背景，雖不得而知，但採取這種方法，確是事實。「三番四次的犯罪」，由三累進至四，即先有一數字，加上一為第二數字，這種累進的算法（一3、6、13以及二1、6），表明各國犯罪的情形多而又多，變本加厲，無法逃脫神的審判。這些都在耶和華的言詞中，以第一人稱「我」來宣告。在先知信息中很少出現，可謂特殊的格調。

(乙)分詞的用法（Participial style）甚多，尤其在禍哉的宣告。在第六章一、三至六節，共有七行，每行都以分詞的多數字出現，描述受禍者道德行為的失敗，才會導致災禍。第五章十八節在形式上也相似。

第四章一節有三個分詞的多數字，可比較第二章七節，第三章十節及第五章十二節。在第二章七節有一連串的分詞，與禍哉的宣告有類似的結構。在這幾段經文中，都以分詞來描述罪行，嚴厲地指責。

在第二章十三節，第六章八、十四節（參閱六11，九9，四2），語調不同，耶和華直接提出刑罰的威脅，「看哪」為明顯的

形式(二13)。

(丙)勸導與禁止，也是耶和華言詞中所著重的。如第五章四、五節：「要尋求我……不要往……」正反兩面的說法，再指出後果，是智慧訓誨的方法，此處顯然為先知所採納。這種尖銳的對比是十分有力的語句。第五章十一節下：「你們用鑿過的石頭建造房屋，卻不得住在其內。栽種美好的葡萄園，卻不得喝所出的酒。」在嚴肅的話中，指出神的作為與人的行為，也有尖銳的比較(二6—8及9可為一例)。

(丁)用字以諸音說明像言，如第八章二節的「果子」(Qeyits)與「結局」(Qets)為諧音。第六章一節列國之「首」，與第七節「首先」被擄的，是同一個字根，第六章六節「上等」也是相同的。從他們驕傲的態度，至窮奢的生活，最後遭遇可怕的厄運，都息息相關。第五章五節「吉甲」(Gilgal)與「被擄」(galoh)聲音也相似。

(戊)引語連篇，也是阿摩司特有的語調。他引述他們的話來指責：「對家主說：拿酒來，我們喝吧！」(四1)「我們不是憑自己的力量取了角麼？」(六13)「災禍必追不上我們」(九10)。他們過分自信，「月朔幾時過去，我們好實糧……」(八5)。囑咐先知說，「不要豫言」(二12)。「必照你們所說的與你們同在」(五14)。他們以為神必與他們同在，認為神不會刑罰他們。阿摩司確引用許多話(四1，六13，八14，七16以及九10等)。先知的話，正好似主耶穌的話：要憑你的話定你有罪(太十二37)。第六章十節在描述中的對語也極為生動。

(己)表象豐富，為說明真理。阿摩司也用智慧者的格調。這裏有牧人的生涯(三12)，猛獅的恐懼(三4、8，五19)，捕魚及狩獵(三5)以及農耕的經驗。在山邊的果園多麼需要水的灌溉，所以在想像中，有滾滾的大水與滔滔的江河多好(五24)。牛馬的

畜養也是他所熟悉的(六12)。在收穫的季節，有裝滿禾捆的車重壓(二13)，有打糧的鐵器(一3)。巴珊草原豐饒，母牛肥胖(四1)，成為先知用以描述罪惡與刑罰。植物中有高大的香柏樹、堅固的橡樹(二9)，有毒的茵陳(五7，六12)。此外先知也描寫少女與舉哀者的悲慟(五1，「以色列民」原意為「處女」，雖指居民，也可指少女，又五16、17)。

在描述中常有「如」(二9，五24)，「如同」(二13)，「也如此」(三12)，「好像」(五19，九9)。比較的表象很多(如三3—6、8，五2，六12)。有的特別指明目的(五2，三12，五7)，有審判的威脅(二13，三12，五2、19、20，九9)。

陸 著作者的文體

先知宣講的信息，必著作成文，在體裁方面語多勸導，但基本上仍是宣告審判。但他仍採取不同的格調。

(甲)審判的言詞仍是最基本的，這是宣告性的論說，先提及罪狀，有「因為」，之後有無定詞(Infinitive)，最後加以完成式(一3—8、13—15，二1—3)，或分詞(二13—16)。「因為」之後有「所以」，審判是有原因的，罪惡必有後果。耶和華的公義是有理由的。

審判的言詞都很簡短，但長短不一，有的比較長(如五7、10、11及六1、3—7)。有的加倍長(如三13—15以及五12、16、17)。但論外邦的豫言，有三倍之長(一3—8、13—15，二1—3)。

(乙)特殊的形式在本書也不少。有的是嚴肅，沒有宣布審判，如第四章四、五節是專指責祭司的，並帶諷刺的口吻。第六章十二節指責人們將公平與公義歪曲，在前面先有問語與他們理論。

有時只宣布審判，卻不指責，常以第三人稱說出。他們仍懷有希望，其實毀滅是全然的（三12）。在哀歌之後說明他們的厄運（五1—3）。

在第三章三至六節，先以一連串的形象說明，然後在第八節說出豫言的嚴重性。第五章十八至二十節也是連續描述耶和華的日子，表明「禍哉」的宣布是真實的。

第五章四、五節看來，先是勸導，再是警戒，最後仍成為審判的宣告。既在勸導中有生命的保證，為甚麼以後竟以毀滅為威脅呢？但是信息的力量就是在此。先知一定深切體驗那可怖的審判，以致他必須急切地傳出，刻不容緩。

(丙)論列國的豫言與異象的信息（前者為一3—8、13—15，二1—3、6—9、13—16；後者為七1—8，八1—2，九1—4）。有主要的言語，又加以重複，十分明確與有力。第四章六至十一節「你們仍不歸向我」共五次重複（6、8、9、10、11節），是十分特出的方式，都為加重信息的語句，使讀者注意。

綜觀阿摩司的文體，似乎沒有傳統的方法。他既未採取律法的咒詛，也無律法宣布的形式，他的語調不同，信息的內容不同。這種新穎的方式，都說明他特殊得着耶和華的默示，有新的屬靈能力，所以具創新的心思與表達。不愧為先知中之先鋒。

詮釋

壹 標題與主題（一1、2）

本書正如一般的先知著作，是以歷史的引言作為標題，述明先知的出身，以及他所處的環境。但是本書簡明的標題應為「阿摩司的話語」，然後再解釋他的話語來源、性質及對象。照原文字句的排列，先提他的身分：「提奇亞牧人中」；再述他的話語是默示，有關以色列的。論以色列，才述明那時機，猶大與以色列的王朝，可見這些有完善的層次。至於這些層次，是否以後補充的，雖無法作確實的斷語，卻向讀者有清楚的交代。

第二節可謂本書的主題，指耶和華公義的審判。本節分上下兩句。上一句有同義的對偶：錫安與耶路撒冷，吼叫與發聲。下一句也有同義的對偶：草場與山頂，悲哀與枯乾。所謂「同義」，是指類似的情況。上句是行動，下句是後果。吼叫是很令人震驚的，但「發聲」似不夠強烈，其實原意為雷轟，確驚天動地，是耶和華顯現的景象。神公義的審判已經來臨！

「當猶大王烏西雅，以色列王約阿施的兒子耶羅波安在位的時候，大地震前二年。」（一1上）

猶大的君王烏西雅登基，大概在主前783年，他在742年才離世，只是最後若干年因病居住在別宮，不問政事，完全由他兒子約

但攝政。約但可能在757年已經實際當權了（參閱王下十五5）。但是本節並未提及約但，可能阿摩司的先知工作較早。試看何西阿書及以賽亞書開端，都特別提說約坦，可見一斑。所以阿摩司必比這兩位先知早幾年。

在烏西雅王同時，以色列王耶羅波安二世在位。如果參照列王記下第十四章二十五節及阿摩司書第六章十三節，耶羅波安二世正得着戰爭的勝利，社會安定，經濟繁盛。雖然有昇平的氣象，在邊界並非完全安靖，因為亞蘭（敘利亞）與亞們人已有侵犯的舉動（—3、13）。

「在大地震前二年」，大地震在以後的先知著作中曾經提及，撒迦利亞書第十四章五節可以見到。根據考古資料，可照夏瑣（Stratum VI）及撒瑪利亞兩地的發掘，估計約在主前761年。¹所以本書的日期大約在那幾年之內。

關於地震，在第二章十三至十六節似乎描述同一件事。有些學者認為地震的事件之後，本書再加以補充，尤其是第七至九章的五大異象。事實上，第九章一節所描述的，似也指地震的現象。²大地震一定對先知有極大的印象，也影響他傳神審判的信息，所以成為本書特殊的背景與場合，確是無可諱言的。

「提奇亞牧人中的阿摩司得蒙示諭以色列。」（1節下）先知阿摩司是提奇亞人，卻在以色列北國傳道，他工作的場所，離家鄉相當遙遠。提奇亞是在耶路撒冷以南（現代的地名為Hirbet Teqū），所發現之陶器，在鐵器時代或早期的銅器時

代。³提奇亞離伯利恆也不遠，只有七公里，是在伯利恆的西北部，有一通道（Ascent of Ziz）可到達死海的西岸，與隱基底毗鄰。這地也是猶大的曠野邊，向西才有耕地。照撒母耳記下第十四章二節，提奇亞以智慧聞名，約押從提奇亞找到智慧的婦人，帶至耶路撒冷，向大衛王說項。在歷代志下第十一章五、六節，提奇亞有築成的保障，為軍事重鎮。猶太拉比傳統與中世紀經學家曾設法在北國尋覓阿摩司的家鄉，卻沒有充分的證據。⁴

猶大的提奇亞雖是牧羊人理想的住處。在本書第七章十四節，阿摩司也自承為牧人。本節的「牧人」一詞，只在列王記下第三章四節出現，那是指摩押王米沙牧養許多羊的工作，每年將十萬羊羔的毛和十萬公綿羊的毛，給以色列王進貢。這還不止在大規模的牧羊，而且可能指祭司的職分，「牧丈」或「牧長」為宗教的職任，尤其參考烏格利古文（Ugarit）的用詞。⁵這在本節所用的牧

¹ Yigael Yadin, Yohanan Aharoni, Ruth Amiran, Trude Dothan, Immanuel Dunayevsky and Jean Perrot, *Hazor II: An Account of the Second Season of Excavations*, 1956 24-26, 36-37.

² 地震 (Rāesh) 也在第九章一節出現。

³ Martin Noth, "Das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes Lehnkursus 1956," *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 73 (1957) 3-4; Arnulf Kuschke, "Beiträge zur Siedlungsgeschichte der Bika," 74 (1958) 9-10. 有關鐵器時代的推斷，參閱 Paul W. Lapp, "Palestine: Known but Mostly Unknown," *Biblical Archaeologist*, 26 (1963) 124; Hans Joachim Stoebe, "Das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes, Lehnkursus 1964," *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 82 (1966), 16.

⁴ Hans Schmidt, "Die Herkunft des Propheten Amos," in *Karl Budde zum Siebzigsten Geburtstag*, ed. Karl Irti, *Beihfte zum Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 34 (1920) 158-71. Salomon Speier, "Bemerkungen zu Amos," *Vetus Testamentum*, 3 (1953) 305-10.

⁵ *Ugaritic Texts*, cited in accord with the enumeration in: *Corpus des tablettes en cuneiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra—Ugarit de 1929 à 1939*, 2 vols, ed. Andrée Hardner, 1963, 55.

人 (Noqed)，與尋常的牧人 (Ro'eh) 不同，確是事實，可能他大量畜牧，經營羊毛的出售。

阿摩司是否為「亞瑪斯雅」名字的簡稱（代下十七16），也有學者作不同的臆斷。這名字的原意為「耶和華扶持」（或保護），所以有感恩的涵義。⁶ 有人認為本節未指出他父親或曾祖的名字，可能出身微賤。其實這也不可一概而論。在若干先知著作中，未提出先知的家系也有例可援，如俄巴底亞，哈巴谷及哈該。在此處以色列北國的君王耶羅波安，列出他是約阿施的兒子。但是南國的猶大王烏西雅，卻未指明他是誰的兒子。這並不說明他的出身不如耶羅波安。可能本書的寫作未特別注重這一點。

「得默示」，是指先知屬靈的經歷，那是先知特有的意識，在第七章十二節祭司亞瑪謝稱呼阿摩司為「先見」，是同一個字。那是帶著譏刺的口吻，卻說明先知自身所強調的經驗，他確實看見神特有的異象，作為信息的依據。

這裏的用字 (Hazah)，有一同義字 (為 Roah) 出現 (七1、4、7、8、9)。這二者同樣指先知的經歷：「看見」，而後者卻在本書中常以第一人稱的用法。因此，從文體評鑑的方法來看，凡用第一用詞 (Hazah) 的，為以後補充的資料。⁷ 其實這樣說法未免武斷。因為這兩個用詞常是相提並論的，未必可作這樣的結論。第一用詞既並未專指異象，所以不能將第七至九章的五異象歸類在補充的後言。

「他說，耶和華必從錫安吼叫，從耶路撒冷發聲。」（2節上）

「他說」，似乎是另一項開始。這該指先知阿摩司，是別人提他呢？還是他自己以第三人稱來敘述信息？本節是詩歌的文體，與阿摩司信息的體裁並不一致。也有人提出一項研究，這裏有錫安與耶路撒冷，也不大像阿摩司的口吻。至於下半節，枯乾的旱災，並非阿摩司警戒以色列的話。因此，有的認為像約珥的豫言。⁸ 但是這無法有甚麼憑證，事實上，第二節作為本書的主題仍十分與全卷的內容吻合。所謂詩歌的文體，在本書其他部分也曾出現（如四13，五8、9，九5、6等）。耶和華雖在耶路撒冷發聲，究竟是針對萬民的，不只對猶大或以色列。

這是耶和華公義的聲音，如獅子一般吼叫，正如本書第三章八節所重提的。為甚麼耶和華的聲音發出錫安與耶路撒冷呢？因為那裏有聖所，是耶和華居住的所在（參閱詩五十篇）。而阿摩司是見證人。那麼誰是會眾呢？這裏並未指出，但必是面對全地的人，都應恭聽神大而可畏的聲音，這不僅是發出森林的吼聲，更是震動大地的雷聲，聽見的人無法充耳不聞，必在驚懼中戰抖，因為耶和華真正顯現了，誰能在神面前站立呢？

「牧人的草場要悲哀，密密的山頂要枯乾。」（2節下）

牧人的草場是牧人的生活範圍，也是他們最關懷的。密密的山頂是北國的森林地帶，該是最豐饒的區域。如果「山頂」或譯作「首領」，那麼牧人與首領都可能指北國的君王。那麼，悲哀與枯槁就是王朝衰落的情況了。如果這只是自然界的現象，必指耶和華的審判，使他們失去生機。這樣的情形也實在太嚴重！耶和華是烈火，使草場林區都呈一片焦燦的荒涼。「悲哀」在何西阿書第四章

⁶ 參閱 Richard S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, 1955, 10.

⁷ Hans Wildberger, *Jesaja*, 5-6.

⁸ Alfred Bertholet, "Zu Amos 1:2," in *Festschrift G. Nathanael Bonwetsch*, 1918, 1-12. Artur Weiser, *Die Prophetie des Amos, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 53 (1929) 79-83.

三節也有類似的說法，是地土本身在悲哀之中。

這是阿摩司信息的主題，採用詩歌的形式，是否為供禮拜儀式中念誦的呢？先知的信息好似獅吼與雷轟一般，其後果會帶來破壞或毀滅性的恐懼與悲哀，因為這是神的審判，不是只在於宣告，也在於行動。這正如詩人所說：主耶和華阿，你若究察罪孽，誰能站得住呢？（詩一三〇3）

這主題也帶出神的威榮，以及為神發言者的權威。這是先知針對當代的時勢，也豫言著未來世界的結局。本書就以耶和華的話為權威的真理。第一、二章有「耶和華如此說」，在第七至九章有「主耶和華指示我」（七1、4、7、八1）。其他有「話語」的字樣（如三1，四1，五1），都強調耶和華所發出的聲音。

貳 罪惡的宣判（一3—二16）

本段應分為三大分段，耶和華藉先知宣判的，有鄰邦的罪惡（一3—二3），猶大的罪惡（二4、5），最後以色列的罪惡（二6—16）。在每項宣判的信息中，都有共同的特點。第一，傳信息的方式；第二，一般性的宣判；第三，特殊性的指責；第四，宣判的內容；第五，傳信息的結語。在第一、二及五項，話句全部相同，第三、四項各別不同，但結構相像，在前半句都一樣。最後對以色列宣判語，在形式與內容上不盡相同。

(1)傳信息的方式：「耶和華如此說：」（一3、6、9、11、13，二1、4、6，三11、12，五3、4、16以及七17）。除第一、二章之外，別處加上「所以」（三11，五16，七17）。「因為」（五3、4；中譯本、國語和合本並無譯出）。除第五章四節為「五3、4；中譯本、國語和合本並無譯出」。除第五章四節以外，都指審判的信息。

這種方式是含有代表的身分來傳話。在其他書卷中，耶和華是「萬軍之耶和華」，在耶利米書共有五十五次，哈該書內五次，撒

迦利亞書內十七次。在阿摩司書中只一次（五16）。所以這種方式（*Batenspruchformel*: messenger, Speech formula），是文體評鑑中十分重要研究的資料，說明先知文學的特性，有這傳信息的方式。

(2)一般性的宣判：「三番四次的犯罪，我必不免去他的刑罰。」這是以數字累進的算法，表明罪惡多而又多，真是惡貫滿盈，無可寬宥。「四」可由一隻手數點另一隻手的四個指頭（除大拇指外），歷歷可數。這些都是事實，自然無可推諉。這種數字的算法，原是智慧文學論述的格調，¹或指自然的現象（箴三十15、16），或指信仰的經驗（詩六十二11、12；伯五19—27，卅三14、15）。聖經之外的資料也甚多。²

阿摩司用這方法，並未指出三項與四項的罪惡，事實上在每項宣判中只強調一項，可見他的重點在第四項，而三項只是籠統的涵意而已。

「我必不免去他的刑罰。」這是表明耶和華的審判是確定的，無可更改，也不能避免的。這是必然的，雖然尚來發生的後果，卻是豫期的（*Anticipatory imperfect*）。有了這句話，以下再加以說明原因：「因為……」。所以在信息中有十分清楚的交代。

(3)特殊性的指責，都是以相同的文法結構來說明，連韻律都相似。雖然都是散文的形式，但上下句子好似詩詞一般十分規律，很

¹ 參閱 Wolfgang M. W. Roth, "The Numerical Sequence x/x+1 in the Old Testament," *Vetus Testamentum*, 12 (1962) 300—11, Georg Sauer, *Die Sprüche Agurs. Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* 84 (1963). Wolfgang M. W. Roth, *Numerical Sayings in the Old Testament, Supplements to Vetus Testamentum* 13 (1965).

² Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, (1965) 44 (par. 7, 9).

有力地托出。其中仍不乏對偶的用字來加強語意。

(4)在宣判中，指責各別特殊的罪孽，並且說明無可避免的刑罰，神的公義是絕對的，公正是確實的。神必不免去他們應得的報應。「我必……」這是以第一人稱的口吻，是以無上的權威來宣告。

(5)每一次宣判的結語，都以同樣的傳信息方式：「這是耶和華說的。」但是有三項並不以相同的方式作結，就是對推羅（一9、10），對以東（一11、12），以及對猶大（二4、5）。但在每一項宣判，都提到降災燒滅其中的宮殿。這是審判的火。對以色列（二6—16），特別詳盡，因為這是本段的中心，也是主要的信息。

歸納以上的論點，這些宣判的話有共同的方式，也有迥異的格調。對大馬色、非利士，亞們是一大類，對推羅、以東，猶大是另一類，而對以色列是獨成一類的。第二類由經學家作為以後補充插入的部分，³ 信息方面，從審判的重點轉移至罪孽，指責多過豫言。對以色列的宣判，也以指責罪孽為主要的警戒語，但是警戒似乎也是不必要的，因為審判是無可避免的。在結語中，「這是耶和華說的」，在中譯詞與以上各項的宣判相同，其實用詞不同（N^oum Yahweh 英譯詞常作 The oracle of Yahweh），是更正式之言詞，常出現在先知著作中。

本書為甚麼論外邦的豫言？也許作者有意從外邦至猶大，再專指以色列。這是耶和華在歷史的作為，說明先知的歷史哲學及歷史

³ Werner H. Schmidt, "Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 77 (1965), 168—93.

神學的重點。但是在論外邦，卻不提及亞述，是否故意避免的呢？這些外邦似乎是亞述侵略的計劃中以先後為序，依次征服，所以將亞蘭與非利士置於前端。研究埃及古物中，可以發現一些所謂「咒詛文」（Execration texts），專為咒詛外邦之君臣與人民。這是主前第十八世紀，埃及的中世紀王朝（Egyptian Middle Kingdom），在陶器上，有碗碟及水壺（高約卅一至卅五公分，直徑至少有十公分），刻有戰俘跪着，雙手反縛在背面。文字刻在前後，從人體的頸部至膝蓋，註明人名地名，都是背叛埃及的「暴徒」。在禮儀中埃及王或祭司必須將這些陶器摔破粉碎，表明那些叛徒完全消滅。這種迷信也在敘利亞等地實行。有時在外交盟約締訂時，也製有臘像，男女及牛獸，加以擊打、火燒，盡各種侮辱為能事。所以阿摩司也採用這種方式，作為咒詛的對象，卻不是迷信的舉動。他只知道咒罵及宣判的論調，豫言外邦必將在耶和華的審判之下。⁴

阿摩司的信息，不是只表明人對外邦的憎惡與咒詛，他是在宣

⁴ Aage Bentzen, "The Ritual Background of Amos 1:2—2:16," in *Oud-testamentische Studien*, 8 (1950), 85—99. 關於這種咒詛文，可參閱 Kurt Sethe, *Die Achtung feindlicher fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches*, (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 5, 1926); Georges Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiéroglyphiques sur des figurines d'envoutement du Moyen Empire* 1940; John A. Wilson's translation in *Ancient Near Eastern Text*, 328—29; Hans Wolfgang Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend V. Chr.*, *Ägyptologische Abhandlungen* 5 (1962), 49—67. Andre Vaila, "Un depot de textes d'envoutement au Moyen Empire," *Journal des Savants* (1963) 135—60. Georg Fohrer, "Prophezie und Magie," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 78 (1966) 25—47. esp. 33, 40—43.

告耶和華在歷史中啟示祂公義的旨意與作為。神的大能治理以色列與外邦，祂的真理表達在先知的信息中。

阿摩司的信息（一、二章），是否在特殊的場合中作為一種咒詛的禮儀呢？以色列有聖約的禮儀，神與祂的選民立約，而祂的選民必將重申聖約，向耶和華誓忠，就成為聖約續訂的禮儀（Covenant Renewal festival）。在禮儀中，以色列人必須重新溫習耶和華的救恩，也因神的公義受警戒。他們如果叛逆，就與外邦人無異，必同在咒詛之下。這是申命記第二十七章十五至廿六節所強調的，不容忽略。這裏先知的信息是否有祭司的禮儀來表達呢？

根據列王記上第十二章卅二節，為耶和華守節是在秋季，收穫之後，為表明感恩。守節是在伯特利。阿摩司書第七章十至十七節，先知出現在伯特利，阿摩司確實有極好的機會，向會眾宣佈咒詛外邦的話。但是同時，他嚴責以色列的話也毫不保留地說出來，才使他們經受不起。所以這些咒詛的話是否屬於禮儀的舉動，似乎並不重要，最重要的在於信息的內容。

這些論外邦的豫言，有當時歷史的背景。撒慢以色列三世（858 B.C.—824 B.C.）在位第廿一年，約在主前838年，攻打大馬色的哈薛，哈薛與他兒子便哈達，不得不從侵略以色列的戰事暫緩下來。那是在耶戶（845 B.C.—818 B.C.）及約哈斯（818 B.C.—802 B.C.）的時代。但是大馬色與非利士結盟所以這裏的豫言，論非利士（一6起），是在論亞蘭之後。非利士的迦薩、亞實突、亞實基倫以及以革倫之外，卻未提及迦得，因為迦得原在猶大王羅波安時佔據的（參閱王下十二18），可能現在也不再有任何軍事的價值。早被哈薛侵吞了。在本書第一章十三節，亞捫侵佔基列的事，可能的資料在列王記下第十章卅二、三節。

阿摩司豫言的時候，亞蘭已在衰敗之中。亞蘭以前在約但河東的地區征服的，在第八世紀又重新失去了。亞述在主前八百年已經

征服了大馬色。結果以色列得以擺脫亞蘭的威脅，在耶羅波安二世（781 B.C.—747 B.C.）更可輕取大馬色與哈馬（王下十四28）。所以那時以色列國力較為恢復，至少有一時的繁榮。

在這段豫言中，自亞蘭的侵犯（一3起），至亞捫的擾害（一13），都應將日期作為第八世紀的下半葉。本書日期大多臆斷為主前760年。

論外邦的豫言，與論以色列的豫言（五大異象，七1—8，八1、2，九1—4），二者有十分雷同之處。這些審判的豫言以地震開始（一1），以地震作結（九1—4）無人可以逃脫，連餘數也無存留（一8，二14、15以及九1）。

（一）論大馬色（一3—5）

「耶和華如此說：大馬色三番四次的犯罪。」（一3上）每項宣判都是以傳信者的形式：「耶和華如此說。」這是有絕對的權威，是神自己發言，宣告審判的信息。祂的僕人先知，秉承神的旨意，奉命傳信，必須果敢地仗義直言，不可含糊其詞。

「三番四次」，多而又多，「三番」已經是不少了，一個整數，而現在更多，惡貫滿盈了。這是以數字之方式說明之。

「犯罪」是阿摩司常用的，在舊約其餘部分，這個字（*Peshe'*）比「罪」（*Hata'*）與「罪孽」（*'Awan*）少用。但是在阿摩司書中用了十次以上（一3、6、9、11、13，二1、4、6，三14，五12）。以動詞的方式在本書也有兩次（四4）。其他有關「罪惡」的字眼反而用得不多。罪孽或過犯（*'Awan*）（三2）。「罪過」、「有罪的」「罪人」（字根都為 *Hata'*）（五12以及九8、10）。這些原是指法律名詞，侵害權益的罪，但是阿摩司所用的「犯罪」一詞，在涵義上似乎更加嚴重。

阿摩司所用的，可能與箴言書比較（共十二次），專指社會的道德，如仇恨、爭鬭、搶劫等罪（十12，十七19，廿八24，廿九

、22)。這種罪惡構成社會不安的原因。

「我必不免去他的刑罰，因為他以打糧食的鐵器打過基列。」
(3節下)

審判是最後的，必不免去他的刑罰。耶和華對以色列還有挽回的餘地。當先知祈求赦免，耶和華就後悔說，這災可以免了(七3、6)。然而以色列仍執迷不悟，神嚴正地說：「我必不再寬恕他們」(七8，八2)；神說：「我必向他們定住眼目，降禍不降福。」(九4)

這裏以打糧的鐵器來描寫他們戰爭的行為，也說明他們的兇殘，置人在鐵蹄之下，受壓被害。

基列原在雅博渡口之南，以後指約但河東整個地區。如果僅指其地位，是在以法蓮山地之過界，東邊與亞捫毗鄰(士十二1—6)。向北應為瑪拿西的地區(王上四13)，邊界為亞蘭之近鄰。大概是北基列，為大馬色所攻擊。

大馬色應為亞蘭(或敘利亞)之京都，在大衛王時曾被猶大征服，在所羅門王的時代又得獨立(王上十一23—25；先可參閱撒下八3—8，十6—19)。在公元前第九世紀，大馬色時常侵犯以色列，在阿摩司的時代甚為困擾。他曾豫言以色列將被擄到大馬色以外之地(摩五27)。

「我卻要降災在哈薛的家中，燒滅便哈達的宮殿。」(4節)

耶和華必降下災禍(參閱三6，五17，七9)，祂的災禍是烈火，對以色列，也同樣對外邦，因為祂必命火來懲罰(七4，五6下)。火是吞滅的，必除掉首領與軍事領袖。撒幔尼色三世曾描述他怎樣將火扔入哈馬領袖的官邸，將之燒毀。⁸便哈達的宮殿也是

保障，所以燒滅之後，全城必定陷落(參閱三9、11)。這些首領居住的地方有最好的防禦，固若金湯，但不經一擊，可見人的狂妄必致敗落。

在大馬色曾有便哈達三個王朝。第一一世是在第九世紀初。他不曾是以色列的亞哈王之勁敵，因為那是在第九世紀中葉(參王上二十一34；王下六24，八7、9)。這個便哈達被哈薛所殺(王下八15)。哈薛也自稱便哈達王朝(可參閱王下十三3、24)，是與以色列的約哈斯王同時，自主前806年起至700餘年(主前第八世紀)。阿摩司是否指這個便哈達，還是哈薛二世呢？哈薛二世應為便哈達四世，因為亞蘭王朝以後始終以這兩個名字為朝代。

這個便哈達必是侵犯基列，使先知如此氣憤與憎厭，他必針對歷史的實情而作咒詛之豫言。

「我必折斷大馬色的門閂，剪除亞文平原的居民。和伯伊甸掌權的。」(5節上)

大馬色的城門有門閂，必是銅鐵所鑄造的(王上四13)。這必是十分堅固的，是城門最後防守的關鍵。這不僅從外面無法打開，甚至在裏面也是鎖得十分牢靠。士師參孫想打開城門，只有將整個城門，連門扇、門框、門閂一齊拆下來，扛在肩上(士十六3)。這樣門閂卻被折斷，是耶和華的行動。

亞文平原是在利巴嫩北面的豐饒地帶，約書亞記第十一章十七節稱之為利巴嫩平原。伯伊甸可能在敘利亞之北部(參閱王下十九12及結廿七28)。以後在撒幔以色列三世時被併入亞述的版圖。在提革拉毘列色時(733 B.C.)，大馬色有十六區，被劃分為亞述之四個省分。

「掌權的」原意直譯出來，與居民(或「居住者」)成為同義字，指其中的人們，舉國上下均失去保護，好似樹木一樣被切除鋸斷，絕了生機。

⁸ Monolith Inscription 2, 89. A. Leo Oppenheim's translation, *Ancient Near East Text*, 278.

「亞蘭人必被擄到吉珥，這是耶和華說的。」（5節下）

亞蘭人是指整個的民族必被擄去，擄到吉珥。吉珥是亞蘭人原來的發祥地？還是其他地方？學者無法確定。⁶以賽亞書第廿二章六節提到吉珥，是與戰爭相連。但是它的地理環境仍無法斷定。阿摩司書第九章七節提起亞蘭人出吉珥，如同以色列人出埃及，是歷史中重大的事件。

這些地名有無表徵性的涵義，也是值得注意的。亞文平原的「亞文」原意為「罪孽」，「伯伊甸」為伊甸之居所，或可譯為「快活居」。至於「吉珥」在七十士譯本為「選召」，音亦近似，但涵義不甚清楚，不足以解釋。

（二）論非利士（一6—8）

「耶和華如此說：迦薩三番四次的犯罪，我必不免去他的刑罰，因為他擄掠眾民交給以東。」（一6）

論非利士，以迦薩為首；因為迦薩是最重要的城市（參閱四4）。這城在非利士最南端，接近埃及的邊界。照這裏經文的提示，是所來的戰俘販賣出去，轉運至以東，這樣不尊重基本的人權，將人當作商品，是不堪設想的。根據這個動詞「擄掠」，原意為「圍困」，可能指他們將這些戰俘囚禁起來，施以虐待，極不人道。以東有很多銅礦，需要大批工人，所以轉賣運來的奴隸，是廉價的勞工，且易驅策。這些戰俘奴工原是以色列人，所以更引起先知的憤恨。以賽亞書第九章十二節亞蘭與非利士來自東與西，都來侵害以色列人。他們怎可逃避耶和華的審判呢？

「我卻要降火在迦薩的城內，燒滅其中的宮殿。」（7節）這句重複話，在每一項宣判的詞句中，第五節對大馬色，現在對迦薩，以火焚燒，是戰士取勝後，毀滅該地的首領權力，不留絲

⁶ William R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos*, 20.

毫餘地。

迦薩為非利士的代表，正如大馬色代表敘利亞。迦薩是非利士五大要地之一，可能是最重要的（撒下六17），也在最南端（王下十八8），可通往埃及。

「我必剪除亞實突的居民，和亞實基倫掌權的，也必反手攻擊以革倫。」（8節上）

亞實突在迦薩東北卅五公里，也如迦薩一樣離海岸線很近。亞實基倫在迦薩與亞實突中間。以革倫的地理不甚確定，可能在亞實突之北面，離海岸稍遠。迦得並未被提及，大概在阿摩司的時代，還沒有獨立。哈薛曾從猶大奪取（王下十二18）。在烏西雅王的時侯，迦得是在猶大管制之下（代下廿六6）。大約在主前711年，迦得是在亞實突屬下。⁷

耶和華的刑罰必臨到他們，無論是居民或掌權的首領都必剪除滅絕。神也必反手攻擊。「反手」是指祂轉過來打擊，神是公義的，斷不以有罪為無罪，不肯輕易放過他們。

「非利士人所餘剩的必都滅亡，這是主耶和華說的。」（8節下）

這是宣判中最後的斷語。非利士人中有餘剩的，也無法倖免，都不能逃脫。在論以色列的餘數，起初還可逃脫，但是最後仍無法免去（四2，八10，九1）。在以西結書第二十五章十六節，又回復這裏的豫言。

（三）論推羅（一9、10）

「耶和華如此說：推羅三番四次的犯罪，我必不免去他的刑罰，因為他將眾民交給以東，並不記念弟兄的盟約。」（一9）

⁷ Sargon's "Display Inscription," 104. A. Leo Oppenheim's translations, *Ancient Near Eastern Text*, 286.

推羅是腓尼基的商業城，卻有軍事防禦，以保障海事與貿易。這裏提及他們與以東聯營買賣人口的惡事，可能也是指戰俘作為奴僕，而被任意買賣。他們的罪與非利士人類似。

他們不記念盟約。「記念」一詞是先知所常用的，在申命記十三次，以西結書九次，以賽亞書後半部（四十章起）九次。⁸「記念」指持守，不只是思想的心態。所以立約必需以積極的態度持守確保。

這盟約為甚麼是弟兄間締結的？原來古代的近東地區，結盟締約就是建立弟兄的關係（參閱王上九10—14，二十32等）。此處也許指推羅與以色列之盟約，是由希蘭與所羅門締結的（王上五15起）。這立約的關係先由大衛建立的（撒下五11）。以後亞哈也與推羅聯繫（王上十六31）。

這裏也可能是指以色列與以東，他們原是同宗的，雅各與以掃是弟兄（參閱創廿五—廿八、卅二、卅三章；民二十14）。在申命記與先知著作中，以東為以色列的兄弟（申廿三8；何十二4）。但是以東與以色列雖為兄弟，卻無立約的關係，況且他們兩者早已成為仇敵。所以這裏弟兄的盟約，是推羅與以色列。

「我卻要降火在推羅的城內，燒滅其中的宮殿。」（10節）

這裏仍有同樣的宣判，在阿摩司的時代還未實現這豫言。那時推羅仍向亞述進貢，成為亞述的附庸國，但是那樣情形並非延長很久。戰火，也是神烈怒的火，終於燒滅他們的宮殿，政權失喪，主權失去，國家因此滅亡。參閱若干先知的信息，這樣宣判終成事實，讀以賽亞書第二十三章；耶利米書第二十五章二十二節；以西結書第二十六章十五節起撒迦利亞書第九章二節起，有類似的豫

⁸ 參閱 Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, (*Studies in Biblical Theology*, 37) 43—44.

言，可見先知信息的連貫與合一性。

（四）論以東（一11、12）

「耶和華如此說：以東三番四次的犯罪，我必不免去他的刑罰，因為他拿刀追趕兄弟毫無憐憫，發怒撕裂，永懷忿怒。」（一一11）

以東與以色列的關係惡化，是在大衛的時代（撒下八13、14），所羅門的時代（王上十一14、15）。他們的爭執在提亞拉巴灣的領土問題。在烏西雅王的時代（就是阿摩司的工作期間），情形並未好轉（王下十四22）。猶大王似在爭奪以東的領土，就是在亞拉巴灣之東面，可見以東一向與以色列人為仇。但是以東拿刀追趕兄弟，應在巴比倫征服耶路撒冷的時候，該為主前587年（參考結卅五5、6以及俄14），猶大的難民遭受以東人逼害與殺戮。在俄巴底亞書第十、十二節都提雅各為弟兄。約珥書第三章十九節可能也指猶大受以東之殘害。如果這段經文真是指那時的情況，就是阿摩司書以後編入的，引起經學家很多的辯論。然則根據前幾段論迦薩與推羅，也都提到以東，可能以東早有這樣逼害以色列人的事。

「憐憫」似指同胞手足之情，以東早就沒有這樣兄弟的情分，所以毫無憐憫可言。發怒的行為是恣意撕裂，也可解為在怒氣中作撕裂的行動。「永懷忿怒」也可譯為「繼續發怒」這是敘利亞譯本與拉丁文譯本的詞法（參閱詩一〇三9；利十九18；鴻一2；耶三5）。

「我卻要降火在提幔，燒滅波斯拉的宮殿。」（12節）

這段宣告，又與論大馬色的相仿。提幔是一個地區（可參閱耶四十九7、20）。這也是一個城市（創卅六15、42；俄9；結廿五13）。提幔與以東為同義字（參閱哈三3）。這裏沒有提到城牆，因為第七、十、十四節都有，譯為「城內」，所以提幔可能不是一座城。

波斯拉是以東的重鎮，在死海之南端，死海與亞拉巴之間，有若干經文提及（如創卅六33；耶四十九13）。波斯拉與以東一同提及（可參閱賽卅四6，十三1；耶四十九22）。

波斯拉與提幔的地名與地理，卻在被擄時與被擄後的著作中多次提及，這兩處在以後必十分重要，但是他們的罪惡早經神憎厭，罪惡必遭刑罰，宣判是必有的，他們實在無法逃避神的公義。

(五) 論亞捫（—13—15）

「耶和華如此說，亞捫人三番四次的犯罪，我必不免去他們的刑罰，因為他們剝開基列的孕婦，壞壞自己的境界。」（—13）

在前幾次的宣判中，先指國家或城市，如大馬色、迦薩、（亞實突、亞實基倫，以革倫都在迦薩的名下），推羅及以東。但對亞捫是指明「亞捫人」，是特出的。

他們的罪惡是窮兵黷武，在戰爭中，剖開孕婦的肚腹，殺害胎兒，為斷絕兵源，這是古時戰爭殘酷的行爲。有時這樣的暴行，還不僅在絕兵源，也只是欺凌弱者，凡婦孺及弱者均被殺害，發洩兇暴的獸性（可參閱王下八12，十五16；何十14，十三16；賽十三16；鴻三10；詩一三七9）。

基列在約但河東，雅博渡口之南，為以法蓮定居之處，北方為亞蘭之毗鄰，另一方面也是與亞捫為鄰的。耶羅波安二世欲收復基列與亞捫之交界的失地，並不成功（參閱王下十四25、28）。所以阿摩司嚴責他們擴張自己的境界。

剖開孕婦既是描述戰爭的兇殘，必指亞捫以武力來擴張境界。「孕婦」一詞有學者改為「高山」，因為音形相似。●如果這樣譯法，那麼這可指亞捫軍隊，破基列山地的防勢，將高山都可裂開。

●「孕婦」改為「高山」，是猶大學者所堅持的，參閱 Harper, A *Critical and Exegetical Commentary on Amos*, 36.

也可將「高山」指堅固的營壘，都被攻破，足見戰爭的激烈。這樣基列的防勢已破，亞捫人可擴張邊界，因他們原來就以這地區為他們的疆土（參閱士十一13），他們常想奪取（參閱士十八；撒十一11）。因此這樣經文的評鑑或修改，並不影響經文的信息，也似乎極為合理。

「我卻要在爭戰吶喊的日子，旋風狂暴的時候，點火在拉巴的城內，燒滅其中的宮殿。」（14節）

「爭戰吶喊」在中譯詞似指戰爭中興奮的呼喊，在攻擊中吶喊助興，為振奮士氣，以致取勝，成為勝利的歡呼聲，不乏這樣的例證（書六5；民十5、6；伯卅九25；耶四十九、四十九2；番一16；摩二2）。但是吶喊也可指在痛苦中喊叫（賽十五4；彌四9；何五8）。

戰爭的吶喊常伴以角聲（摩二2），可能是下攻擊令（撒上四5、6；耶四十九；結廿一27），或以守望者的警戒信號（民十9；何五8）。

旋風狂暴的現象，是有非常的威脅（詩八十三15），表明耶和華顯現（賽廿九6；鴻一3），祂的怒氣好似旋風狂暴，落在惡人頭上（耶廿三19；何八9；又在箴一27，十25）。

在前幾段宣判的話，耶和華要「降火」，但在這裏，祂「點火」來燒滅。這仍是刑罰的舉動，只是用詞近似耶利米書（四十九27）。

「拉巴」原意為「大」，是亞捫的京城，以「大」來描繪（撒下十一1，十二16起）。京城與宮殿被毀，國力就會滅絕。

「他們的王和首領，必一同被擄去，這是耶和華說的。」（15節）

他們的王和首領，以後果實被亞述擄去，因為這是歷史的事實。「他們的王」一詞，有人照字音改為「米勒公」，這是亞捫人

的神，那與米勒公有關的是那異教的祭司。這樣更改是根據希臘文譯本（耶四十九1有「瑪勒堪」，番一5也同樣有這異教之神名；可能希臘文譯本依照這樣的名字譯出）。在列王記上第十一章五、卅三節及列王記下第廿三章十三節提出亞捫人可憎的神米勒公。而「米勒公的祭司」是七十士譯本的譯詞。¹⁰

首領是指宮廷的官員及軍事首長，如果「他們的王」指異教的祭司，那就包括全國的領導人物。他們都必毀滅。耶和華必在歷史中干豫，施以刑罰，以公義審判萬民，作惡者必不能逃脫。

(六) 論摩押（二1—3）

「耶和華如此說，摩押三番四次的犯罪，我必不免去他的刑罰，因為他將以東王的骸骨焚燒成灰。」（二1）

論摩押，仍以同樣的宣判語。摩押在死海南端之東邊，不僅與以東毗鄰，而且死海的地形正可成為二者的分界。在邊界的堡壘，正好作兩國的防禦，不必互相防守或猜忌。¹¹但是他們還是彼此為敵。依照列王記下第三章六、七節，由於摩押王背叛以色列，所以以色列王約蘭會同猶大王約沙法，來攻擊摩押，並且還聯絡以東王（9節）。這也有聖經以外的歷史考據。¹²

他們將以東王的骸骨焚燒成灰。為甚麼這也構成那麼嚴重的罪？因為死人的骸骨不焚燬，為保留人們的回憶，使死者仍被紀念。所以仇敵的屍體也應有適當的埋葬（王下九34）。古代若以火葬方式，為表明罪惡的極刑（參閱創卅八24；利二十14及書七

¹⁰ Wolff, *A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, 131, 132.

¹¹ Nelson Glueck, *Explorations in Eastern Palestine II*, 104—106.

¹² A. H. van Zyl, *The Moabites*, (*Pretoria Oriental Series* 3, 1960), 143. 在摩沙碑文 (Mesa' Inscription) 第卅一至卅三行。

25)。

焚燒成灰，是完全而徹底的毀滅。根據亞蘭文譯本，摩押人將骸骨燒成石炭，為建房屋時塗牆之用。¹³可能這解釋並非此處的原意。這裏只指他們盡侮辱的能事。阿摩司並非為以東人辯護，只是為他們伸冤，人的身體不可當作物件，這是阿摩司嚴責主要的原因。

「我卻要降火在摩押，燒滅加略的宮殿。摩押必在悶嚷吶喊吹角之中死亡。」（2節）

本段宣判的話，也與其他相同，神要降火施以刑罰。但火對摩押更有特殊的涵義，因為他們敬拜摩洛火神，甚至使兒女經火。他們又將以東王的骸骨焚燬，所以自身必被焚燬。

加略可能是摩押的神明基抹的聖地，所以應特別提出，神的審判必臨到信奉假神的人與地。這又是以戰爭的方式，在悶嚷吶喊吹角之中。悶嚷不只是狂暴的人聲，也指堡壘塌陷的聲音，軍隊侵入，城池陷落，必有十分嘈雜的聲音，人聲與刀槍殺戮聲混在一起，是一幅十分可怕的戰爭圖畫。

關於加略，仍有不同的猜測，有的認為是猶大的南方，以後被摩押侵佔的城市，是加略希斯略（書十五25），或是亞珥，在摩押的邊界（民廿一5，賽十五1）。但是這必為摩押的京城或重地，有代表性，好似亞蘭的大馬色。

「我必剪除摩押中的審判者，將其中的一切首領，和他一同殺戮，這是耶和華說的。」（3節）

這裏不提君王，卻以審判者與首領為主。審判者或為攝政者，那時也許沒有王，也可能為王的別稱，審判者有最高的權威，他是獨裁專橫的（彌五2王是審判者，以彌賽亞為王，為審判者，擊打

¹³ Harper, *Amos*, 41.

以色列審判者，因為一般審判者自身應受審判。）

首領列於次要的地位，可見審判者最高，其次是行政官員與軍事首長，他們也必一同被殺滅，彰顯神的公義。他們被殺，是否在戰爭中？摩押一直順從亞述，甘心作附庸國，所以沒有發生爭執，不致在戰爭中被殺戮。這裏所說的，必指耶和華直接降災使他們死亡。

(七) 論猶大（二4—16）

「耶和華如此說，猶大人三番四次的犯罪，我必不免去他們的刑罰，因為他們厭棄耶和華的訓誨，不遵守他的律例。」（二4上）

對猶大的宣判，確超過對其他的外邦，在實質上也加強嚴責的口吻。

猶大的罪惡是厭棄耶和華的訓誨，這訓誨就是律法，指整體的律法。律例是指個別的規條，這些規條是絕對應遵守的，不可離棄。律例是絕對的律法（Hokim）（可參考申四44、45，十七19）。所以猶大的罪實在非常嚴重。

耶和華的訓誨，「訓誨」或作「律法」，通常可分四項涵義。
 (一)「訓誨」是最恰當的用詞，並指未成文的律法，由長老（如撒八）或先知（賽一10，八16）教導的。(二)「律法」才是正確的用詞，專指祭司教導的禮儀形式，為以色列人應該恪守（如彌三11；耶二8，十八18；利十一46，十五32等）。(三)這是成文的律法，為以色列人生活的道德標準，行為準則（如申一5；王上二3；王下十31，十四6，十七13，廿一8，廿二8及耶十六11所提的）。(四)整體的法典。在五經中，別處所提說的，是指整套的法規（尼八1起、13起，十34、36起）。

此處「訓誨」與「律例」雖為同義字，都指律法，但著重神公義的原則與標準，是不容人們輕忽的。

「他們列祖所隨從虛假的偶像，使他們走迷了。」（4節下）他們隨從虛假的宗教，「偶像」在此處原未提起，在別處用詞是另一個字，也是原意為「虛假」（王下十七15，用詞為Hebel，即「虛空」），也有其他的用詞，指「虛假」（Sheker，在耶十14下、15用Hebel，可見這兩個用詞是同義字）、阿摩司用「虛假」一詞，使其人格化，所以在中譯本附加「偶像」（旁邊有小點，表明在原文中沒有的）。

「隨從」不是只在於膜拜，更在行為上偏差，所以這就成為十分嚴重的事。他們確實因受迷惑而走迷了，認不清方向。

「我卻要降火在猶大，燒滅耶路撒冷的宮殿。」（5節）

猶大從列祖起，就受異教的迷惑，去隨從偶像，這指忽略甚至離棄耶和華真理的話語。耶和華的審判對外邦，也同樣對猶大，並沒有例外。事實上，火已降在耶路撒冷（王下廿五9），以後仍有繼續的刑罰。

耶路撒冷的宮殿，不僅為王的居所，也指人民居住的中心，已經深入耶路撒冷，舉國上下，誰也無法逃脫。可見這與外邦不同。外邦的權勢必被滅絕，猶大不僅是權勢，連民族的生命也在危險之中，耶和華對自己的選民，有更嚴厲的審判！

(八) 論以色列（二6—16）

「耶和華如此說，以色列人三番四次的犯罪，我必不免去他們的刑罰，因他們為銀子賣了義人，為一雙鞋賣了窮人。」（6節）這是對以色列的宣判，這裏是否指以色列北國呢？先知的信息先是對外邦，由大馬色（一3）、迦薩（一6）、推羅（一9）、以東（一11）、亞們（一13）、摩押（二1），至猶大（二4）。現在由猶大至以色列，可說達到先知嚴責的目的。如果外邦因罪必受刑罰，以色列為神的選民怎可例外？他們豈不更應受罰嗎？

「以色列」這一名字在阿摩司書共有三十次，十次是「以色

列」(一1起,二6,三14,四12兩次,七9、11、16、17,九7),有四次是「我民以色列」(七8、15,八2,九14),一次為「以色列民」(「民」原意為「處女」五2),有五次為「以色列人」(二11,三1、12,四5,九7)。有八次為「以色列家」(五1、3、4、25,六1、14,七10,九9)。有兩次為「以色列王」(一1,七10)。每一名稱都有作者的用意。以色列家與以色列王命運息息相關(七10,參照9、11節)。以色列家似專指北國,含有政治與宗教制度的特性(五1—4等),也與列國有別(六14,九9)。「我民以色列」必指耶和華的選民(參閱四12及九7)。神對他們有特別的計劃(二6,三14,參照七9、11、17)。每提「以色列人」,多以第二人稱「你們」(二11,三1,四5,九7;只有在三12用單數「你」)。如果提「以色列」,就以第三人稱(單數)「他」,只有第四章十二節只用「你」。

看來「以色列」不是獨特地指北國,也指耶和華的選民。但阿摩司在北國傳道,似只指以色列北國,其實也包括南國,是指以色列民族整體。

以色列人有許多罪惡,但首先受責的應為不義與欺壓。神用盡方法要挽救他們,似乎一切都無效,所以最後只有刑罰他們,因為他們責無旁貸。

以下可分為三小段:

(1)不義與欺壓(六下一8節)

「因他們為銀子賣了義人,為一雙鞋賣了窮人。」(6節下)這是販賣奴隸的罪行,有時以綁票的方式(出廿一16;申廿四7),有時以很低廉的價格,只一雙鞋的代價,就可買到或賣出一個奴僕。那是以高利貸的方法,使人欠債無法還清就只好賣身。這是多麼不義的惡行,令人髮指。

受害人是義人,他沒有越規犯法(參閱五12),他是窮人,實

在窮苦無助,才會受高利貸所侵擾。他借了債無法償還,只有任人宰割欺凌。

「一雙鞋」可能指最低的代價,鞋也可能是指法律的行為(參閱四7;詩六十8)。欺壓窮人不僅為富不仁,也以賄賂的方法由審判的官員包庇,這樣更是罪不可宥了。

欠債賣身有法律的規定,卻不可有欺壓的事情(出廿三6—8;申十六18—20;利十九15)。所以先知的信息嚴加警告(賽一23,三14起,五23,十一起;耶五28,廿三3;結廿二29;彌三9—11,七3及瑪三5)。阿摩司不僅依據律法,有先知的意識,也具智慧者的良知,為困苦和窮乏的辨屈(箴卅一9)。

「他們見窮人頭上所蒙的灰,也都垂涎,阻礙謙卑人的道路。」(7節上)

這節第一句譯詞稍有問題,如照原意譯出:「他們將窮人踩在地上的塵土」,那不僅是一種侮辱的行為,而且也是欺壓的情況。如果照中譯詞「垂涎」,是指他們戀慕地上的塵土,是地上的金銀財物。他們任意踐踏窮人,以窮人為他們的財物,不尊人權,只當貨物一樣,可以任意買賣。如照中譯詞,有灰蒙在窮人頭上,是舉哀的行動。窮人越受苦,惡者更可趁人之危而加以陷害,因為有利可圖。¹⁴

這些作惡的人專門阻礙謙卑人的道路。謙卑人乃指窮苦的義人。他們在欺壓之下,已走到頭無路的地步。這正如箴言第十七章廿三節所說:「惡人暗中受賄賂,為要顛倒判斷。」判斷原為公義或義人,惡人使公義歪曲,使義人的路受阻。

這裏「道路」或指生活,或指案件,都在惡人的阻礙欺凌之

¹⁴ 中譯詞在Calvin與Justi的著作,也作如此解法參閱Harper, Amos, 50. 近代學者多不作此譯詞。

下。這原是律法所禁止的（出廿三6—8）。

「父子同一個女子行淫，褻瀆我的聖名。」（7節下）

這女子可能沒有社會地位，也許是女奴隸，父子兩人對她任意蹂躪。有人猜想是廟妓，父子同在拜異教偶像而犯姦淫之罪。如果是女奴隸，主人或兒子與她行淫，應負責娶她，不可任意糟踐（出廿一7—11）。如果父親娶她，兒子怎可侵犯？同樣父親也不可侵犯兒媳。這種淫亂洩慾的惡行，是阿摩司痛責的（利十八15及二十12）。

有人認為這裏並非指「同一個女子」，而是指同一類的行為，父親怎樣做，兒子依法泡製，跟着做同樣的下流事。¹⁰他們是否與同一個女子行淫，只要犯同樣的罪，已經足夠受責罰了。

這些惡行，都是褻瀆耶和華的聖名。無論是不義與不潔，都為神所憎惡。聖潔法典（利十七至廿六章）以及以西結書（二十39，卅六20—22），都強調耶和華的聖名。第八節再描述他們褻瀆聖名的舉動。

「他們在各壇旁，鋪人所當的衣服，臥在其上。」（8節上）

這裏又是惡者的罪行，因為他們沒有把當頭還給欠債者。按照律法的規定，借債可以取當頭，這當頭往往是生活的必需品，使欠債者負責償還債款。但是當頭既是生活所必需的，有時應該歸還，給欠債的仍可使用，不致受凍餓之苦。例如所當的衣服，在晚上可供欠債的取去當作被來蓋身禦寒，申命記第廿四章有清楚的解釋（6、12、13節），出埃及記第廿二章廿五節也有規定。事實上如果欠債的是寡婦，不可取衣服作當頭（申廿四17）。但是在任何情形，衣服的當頭決不可取着在晚上不還。如果不歸還，使別人的身體因受凍而患病，是極大的罪，為律法所不容的。所以取別人當的

¹⁰ 這是Ed. Reuss的解釋（1892），參閱Harper, Amos, 51.

衣服，作為自己鋪地的被褥，是不尊重人權的行為。

「又在他們神的廟中，喝受罰之人的酒。」（8節下）

這裏所提說的神廟，不是敬拜耶和華的聖殿，而是拜異教神明偶像之廟宇。迷信是罪惡。他們拜偶像也酗酒，也是放縱犯罪的舉動。酒是受罰之人的罰款，更是可惡，因為窮人受欺凌，還受不義之官員以不公平的方法判他有罪，且科以罰金。窮人的權益被剝奪，生計也失去了，再肆意剝削，用這樣剝削來的錢，買酒狂飲歡樂，真是令人髮指。

在上半節提到壇旁，也必指偶像的祭壇。將當頭的衣服鋪着臥在其上，可能是斜躺來飲酒喫食，這是古時巴勒斯坦的習俗，在富戶更講究這種措施。所以這些富豪劣紳任意糟踐窮人。

他們在壇旁鋪衣服，很可能是與神廟的廟妓行淫。在上一節提到父子同一個女子行淫，把人家的衣服弄污，多麼可惡！

他們那種不虔與不義，不潔與不仁，是先知憎恨的，因為他們得罪神，也得罪人，罪大惡極，罪不可宥。當時社會的道德那麼低下，以色列民族生命已到十分脆弱的情況，好似病患已入膏肓，無可救藥。神又怎能拯救他們？只有公義的審判。

(2) 神恩待選民（9—12節）

以色列人怎可忘記耶和華恩惠的作為，回顧歷史的往事，真是歷歷可數，無法遺忘。神一直恩待祂的選民，不僅將他們從埃及為奴之家救出，也引領他們經過曠野艱苦的路，更帶他們進入迦南美地，將迦南人逐出。神又從他們中間興起領導與教導的人，為顯明祂美好的旨意。難道這些都沒有功效嗎？

「我使以色列人面前除滅亞摩利人。他雖高大如香柏樹，堅固如橡樹，我卻上滅他的果子，下絕他的根本。」（9節）

照着歷史事件的次序，第十節應在本節之前，因為該節述說神領以色列人上來，經曠野到迦南地，使他們得亞摩利人之地。然後

才敘述神怎樣除滅亞摩利人（本節）。

亞摩利人該一名字來自亞甲文 *Amurru*，是古代人指游牧民族的人羣。在巴比倫與亞述的用詞中，是指西部地區的人，這就成為一般通用的名字，指迦南地的居民。¹⁶ 聖經似將亞摩利人作為猶大地區的外邦人（創十四7、13；士一34、35）。

亞摩利人是十分高大強壯的，一方面表明神拯救的大能，因為以色列人雖弱小，仍可靠主的能力制勝。另一方面也真是強調外邦之勢力很大，不容輕忽。所以在民數記第十三章廿八節，以色列的探子從迦南地窺探之後，回來的報告說：「住那地的民強壯，城邑也堅固寬大，並且我們在那裏看見了亞納族的人。」在申命記第一章廿八節也描寫「那地的民比我的又大又高，城邑又廣大又堅固，高得頂天。」可見高大不只是體型，而是包括才幹與文化背景。這是以色列人十分自卑且氣餒的。但是神的能力浩大。亞納族人是否與亞摩利人是同一的？他們是在希伯崙山地，以後迦勒也自動要去征服（民十三22、30）。

耶和華將亞摩利人除滅，「除滅」的動詞所用的方式是指神使以色列人制勝（*Hiphil*），這是聖戰的過程。這裏「我」字代名詞也有特別強調的用意，可譯為「唯獨我……」，神的作為是獨特的。亞摩利人強壯，而以色列人衰弱，神卻扶助軟弱無助者，現在以色列中竟充滿強暴，欺壓弱者，實在使先知憤恨。

神不容忍者存在，亞摩利人雖高大如香柏樹，堅固如橡樹，必遭神除滅。以香柏樹與橡樹描寫高大強壯，是一種成語的說法（參閱賽二13）。但是神的除滅是徹底的，上滅下絕，從栽種根本，至收穫果子，整個成長的過程都遭毀滅。在何西阿書第九章十六節及

及西結書第十七章九節描述根本與果實，也是十分活潑的表象。¹⁷ 在亞述西拿基立攻擊猶大的時候，神向以色列人保證：「猶大家所逃脫餘剩的，仍要往下扎根，向上結果。」（賽卅七31，參閱王下十九30）。

「果子」也指後裔。亞摩利人的除滅是徹底，連他們的子孫也要斷絕，神降罰是除去他們的根本。這果然是歷史的事實。

「我也將你們從埃及地領上來，在曠野引導你們四十年，使你們得亞摩利人之地為業。」（10節）

「我」仍以加重的語氣，可譯作「唯有我……」耶和華的作為在埃及與曠野。這裏耶和華自己宣告，而對象是以色列，以第二人稱「你們」，在宣告中完全勤勉的口吻。「領上來」就是「帶出來」（在申命記，前者只一次，在二十四；後者有二十次以上），領上來，因為巴勒斯坦是在北方，是往上的方向。另一方面，巴勒斯坦多山地，埃及是低地，所以也是向上的。這個涵義也見於在出埃及記第十九章四節；申命記第三十章十節；詩篇第七十八篇五十三節，耶利米書第二章二節。

在曠野有神的看顧與引導，四十年之久，神始終是信實的，而人一直失信叛逆，他們的流浪達四十年，是應受的刑罰。

神使以色列人得地業，這也是申命記的要旨及用語（申二31，九4、5，十一31；參閱書一11，十八3，廿四8；士二6及十一26）。得地業也包括征服該地，所以亞摩利人之地是他們征服之後而承受的。亞摩利人之地也包括一切迦南人之地。

「我從你們子弟中興起先知。」（11節上）

¹⁷ H. L. Ginsberg, *Roots Below and Fruits Above and Related Matters*, in *Hebrew and Semitic Studies Presented G. R. Driver*, ed. Winton Thomas & W. D. McHardy, (1963) 59-71.

¹⁶ Robert Bach, "Amoriter," *Biblical-historical Handwörterbuch*, (1962) I, 84.

神曾興起摩西為先知，但是摩西死了之後，神的工作還是繼續下去，所以祂興起先知（申十八15、18）、士師（士二16、18）、拯救者（士三9、15）、祭司（撒二35）以及君王（王上十四14）。

神所興起的，特別是「你們子弟」，這是指以色列人，因為神的計劃在選民身上。提到「子弟」，並非著重他們年青，而是強調他們繼續列祖承受神的使命為救恩的福音宣勞。這裏所提的先知，是指摩西以後的所謂「禮儀先知」（Cultic Prophets），他們是撒母耳以及以利亞、以利沙、米該雅等，又是祭司，也是先知。他們沒有後期先知（自阿摩司起的寫作先知）那麼著重話語職事，但是他們仍不失為耶和華當代的代表，為神發言，傳揚耶和華的公義。

「又從你們少年人中興起拿細耳人。以色列人哪，不是這樣麼？這是耶和華說的。」（11節下）

「少年人」與「子弟」是同義，為有相等的對比。神從青年中興起拿細耳人。「拿細耳」原意為「分別」，與普通人分別出來，不飲酒，與酒分別出來，完全禁酒。在聖經中提說的是民數記第六章。這是奉獻為神工作的，要許願，有相當的期限，也有終生的。最明顯為終生作拿細耳人的是參孫（士十三7，十六17），撒母耳可能也是一生作拿細耳人（撒上一11、28及二20）。原來的用意可能為避免在迦南地從俗。迦南地有許多異教之惡俗使以色列人受影響，所以有些虔敬之輩努力保持聖潔敬虔的傳統，以後有利甲族人完全不飲酒（參閱王下十15及耶卅五6）。拿細耳人不喝酒，與迦南地土產有關，因為葡萄釀酒，應予避免。不碰屍體，為保持聖潔。不剃頭，是不向迦南地的人隨從惡俗迷信，所以蓄髮。

這裏先知與拿細耳人相提並論，並非說他們有相似的工作，但他們須同時保持敬虔與聖潔的傳統，為耶和華作真理的見證，別具同樣重要的功能，所以不容忽略。

神興起先知與拿細耳人，但神對阿摩司的行動似乎不同。在第七章十五節，耶和華沒有興起阿摩司，卻將他取出來，提拔他來作聖工，阿摩司是被選召出來的。所以他感到不同的經驗，甚至他否認自己是先知。其實他作的工具是先知的職事。

這是耶和華說的，表明神作鄭重的聲明。

「你們卻給拿細耳人酒喝，囑咐先知說，不要說豫言。」（12節）

在上一節作者以救恩歷史為中心思想。神興起工人們為傳揚耶和華的救恩，這是耶和華在歷史中的計劃與作為。現在看來，祂的選民存心破壞歷史的計劃。他們故意引誘拿細耳人喝酒，破壞所許的願。他們又威脅先知，不要說豫言。在經濟豐裕的情況中，以色列人再不記得曠野時那種節儉簡樸的生活。他們自己在放縱中，也不想看見拿細耳人潔身自愛的端正生活。拿細耳人的奉獻精神對他們是一種譴責，所以他們盡破壞為能事，除去敬虔的模範。他們也不想先知講豫言，因為豫言的中心思想是神的公義，語多警戒。歷代君王均向先知施以壓力，不准他們說豫言，有耶羅波安一世（王上十三4）、耶洗別（王上十八4，十九2）、亞哈（王上廿二8、26起）、亞哈謝（王下一9起）、約蘭（王下六31）。眾先知也屢受警告，如阿摩司本人（七13）、以賽亞（三十10、11）、耶利米（二十章起）等。但是他們都是奉命為神發言，任遭壓力也不氣餒。

如果本節（12節）為一段結語，第十一節下應該作結：「以色列人哪，不是這樣麼？這是耶和華說的。」

（3）審判必來臨（二13—16）

由於上述的罪行，以色列的刑罰是無法逃脫的。審判必然來到，是立即的，很快實現。災禍的迅速，甚至快跑的不能逃脫，有力的也必失敗。誰都無法自救，因為災禍十分可怕。

「看哪，在你們所住之地，我必壓你們，如同裝滿禾捆的車壓物一樣。」（13節）

「看哪！」這是宣告信息的開端，是十分嚴正的語氣。本書有「看哪」七次，都在正式信息之開始。照原文是「看哪我……」（二13「我」在中譯詞未置於前，九9「看哪」未譯出）。另一種方式，可譯為「看我」或「我在這裏」（舊約有這樣的語句，中譯詞也不明顯，但在原文中十分顯著，見六14，七8）。還有一種說法：「看哪，日子將到！」（中譯詞中將「看哪」也省略了，見四2，八11，九13）。其他可資注意的，是耶和華指示先知看的：「看哪」（七1、4、7、8、11）。還有三次是指向神，以第三人稱「他」，指神的作為（四13，六11及九8）。只有第六章十一節譯出「看哪」，其餘在中譯詞中省略了，不能托出原文的力量。

在阿摩司用語中，「看哪」常指耶和華特殊的作為，有啟示的性質，必需深加注意與思考。在五個異象中，都有這樣的語氣，但重點不在觀察的內容，而是耶和華宣告即將有的行動。「看哪」大多是引向審判的信息。「看哪，我……」或「看我」再加分詞，大多是答覆人們的籲求（Oracle answering a plea）。¹⁸

現在耶和華施行刑罰，好似重量的車壓物一樣（撒六7—14；撒下六3及創四十五19—27）。車輛很重，裝滿禾捆，有許多農作物在收穫的時候，壓在頓柔的土地上，使土壤都壓得粉碎，將地面壓碎，好似地震後的情景。在阿摩司第四章第五異象中以收穫為例（八1、2），又以地震描述（九1—4），都是指未來即至的審判。

阿摩司用這種表象，因為他是農人出身，所以描繪起來特別生動，那將會成為何等可怕的景象。有人將這節經文意譯，在受重壓

¹⁸ Wolff, Amos, 142.

之下呻吟，更加活潑地說明審判給予人慌亂與痛苦。¹⁹

「快跑的不能逃脫，有力的不能用力，剛勇的也不能自救。」（14節）

這裏也許指地震，人們都無法逃脫。以往耶和華曾神奇地震撼以色列敵軍之營地，使他們潰亂（參閱撒十四15；士五4；詩十八—14）。現在災禍卻臨到以色列人。

第一句「逃脫」原意為避難所，快跑的，也無法找到避難之處，這避難處似乎突然消失了。有力的也不用出甚麼力量，是因驚慌張所致。剛勇的是兵士們，他們曾奮勇作戰，但自身難保。

「拿弓的不能站立，腿快的不能逃脫，騎馬的也不能自救。」（15節）

在古時騎兵通常在一輛車上有兩個，一個任駕駛的，統制馬的快慢與方向，這裏稱之為「騎馬的」。另一個專為作戰，就是拿弓的。在激烈的戰事中，攻守的弓箭手已經支持不下去，他自己已經成為眾矢之的，站立不住。騎馬的看情勢不對，為保自身必須棄車馬脫逃，但是他怎麼迅速下馬奔逃？也來不及逃脫，必遭敵人殺害。他們在這樣危急的局面中，進退維谷，最後仍不免一死。神的刑罰中，有誰能逃脫呢？

「到那日，勇士中最有膽量的，必赤身逃跑，這是耶和華說的。」（16節）

到那日，那是耶和華的日子，是神審判的大日。誰都想逃脫，但是這不再可能了。關於耶和華的日子，在第五章十八節還有描述。但目前最有膽量的，原意為心中堅定的，是臨危不亂，十分穩定的人也無法支持下去。他們想要逃命，只好拋棄武器，而且也將護身的裝備也丟掉。為要逃跑，甚至將武裝卸下，既為輕便，也不

¹⁹ Harper, Amos, 61.

想暴露自己軍人身分，很多衣物都地下，好像赤身一般逃跑。神公義的審判是無法躲避的。

「這是耶和華說的。」(N^eum Yahweh) 此處與第十一節的用語，與第五、八、十五節及第二章三節不同(雖然中譯詞相同)。英譯詞常作：Oracle of Yahweh「說」字原意為「低吟」，本是一種嘆息感喟的聲音。這必帶有無限的心意。在本書中共有二十一次，茲歸類分述之。

有十三次是在信息的結尾(二11、16，三15，四3、5、6、8、9、10、11，九7、8、12)。三次在信息之中(三10，六14，八3)。五次與其他方式相連，是在信息的開端(三13，六8，八9、11，九12)。這是先知常用的公式，最多在耶利米書(169次)，以西結書也有八十五次之多。這是否為阿摩司所首倡的呢？聖經中有時敘述人的話語，也用「低語」或「低吟」一詞(如民廿四3、4、15、16以及撒下廿三1)。箴言第三十章一節是智慧者的言語。可見這並非只指耶和華啟示的言語。但這常在信息的結尾。先知信息常以「耶和華如此說」開始，以「耶和華說的」作結，成為傳信者特殊的用詞。這與另一個說法('anier Yahweh)是並用的，似無分別。²⁰

第一、二章概要

阿摩司可稱為先知中之先鋒，因為他首先宣告耶和華是全能萬

²⁰ Rolf Rendtorff, "Zum Gebrauch der Formel ne'um Jahve im Jeremia-buch," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 66 (1954) 27-37; Friedrich Baumgärtel, "Die Formel ne'um Jahwe," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 73 (1961) 277-90, Claus Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, tr. Hugh C. White, (1967), 188-89.

民的神，祂是唯一的權能主。祂不僅是以色列的神，也是萬國的主宰，所以祂審判亞蘭人、非利士人、亞捫人、摩押人等。阿摩司不提別神的名號。耶和華是獨一的真神，統管萬有及普世的列國。所以無人能夠逃脫祂的責罰與審判。祂要追究列邦的罪，必更查審自己的選民。

先知提出的罪行，是社會性的，尤其對弱者不義。惡者將人當作糧食來誦打(一3)，以人當商品一樣買賣(一6)，殺害孕婦，宰殺未出生之胎兒(一13)，將死人的骸骨當作可利用的物質(二1)，是罪大惡極的行為。神的百姓受害是罪惡的結果，但以東王受害與基列居民被害，二者是同樣遭神的憎惡(一3、13)。耶和華為無助者伸冤，有何等奇妙的愛，在公義的嚴責中，流露出來，使人深深受感。

責備的言語雖然相似，但嚴責以色列的話，比對外邦更重確是事實。對外邦，大多在於他們戰爭的兇殘。但對以色列，他責備的是對無辜者不義，是在和平的時期，就更加可惡了(二6-8)。以色列所以無可寬恕，因為他們有歷史的見證，說明耶和華的恩惠。因此他們的罪更重。

神的選民與列國的命運，決定在他們對基本人權有無尊重。對外邦的戰爭販子，神向他們爭戰。對外邦，耶和華的武器是火，要燒毀他們一切的宮殿營壘。對以色列，神是以地震刑罰，使他們無法逃脫。神以前向列邦施行審判是以聖戰的方式。現在以色列與外邦一樣褻瀆神，耶和華對祂自己的百姓，就不能赦免。

阿摩司在宣告審判的信息中，沒有一句勸勉的話。他不給予任何希望，他所說的是最後的末事，一切只有審判的結局。事實上以色列北國確在不久完全敗亡。歷史的教訓是嚴峻的。對猶大來說，應該及時悔改回轉了。

這該是今日教會應注意的信息。教會面對世俗的環境，看見不

法的事增多。不義怎可容忍，基本人權必須維持與倡導。社會關懷為表明神愛貧窮無助者，不可容忍者欺壓。教會是先知集團，應發出時代的呼聲，也需成為中流砥柱，作有力的福音見證人！

叁 以色列受審（三至六章）

本段仍繼續作罪惡的宣判，承接第一、二章的信息，只是完全集中在嚴責以色列的罪惡，有精細的分析。這三章經文都是以同一個方式為開端：「當聽我的話」（三1，四1，五1），成為自然的分段。主要的論題是責備撒瑪利亞（三9—12，四1—3），以後才轉向伯特利，結束本段的信息，十分有次序與條理。

（一）揀選與審判（三1—2）

以色列蒙神的揀選，這就是審判的原因。他們既得着恩典，卻不負責，行為與所蒙的恩不相稱，使神忿怒，刑罰他們。

本小段（1、2節）是前兩章的概括之內容與結語，不僅對以色列，也對地上的萬族。文體與上文不同，在信息的開端有另一種嚴正的宣告。引入一連串的問題（三3—8），以第三人稱提到耶和華（三6、8）。

「當聽耶和華的話」，不是呼籲聽者接受，而引發他們注意，這也是智者呼籲的方式（參閱箴八32；撒下二十17及士九7）。這句話雖在開端，不是信息的引言，只是先知清楚地交代，「耶和華已經說了」，不能任意更改。¹

在第二節（三2），信息十分明確而緊湊，以完成式說出神揀選的作為。下一句「因此」，推理結果，提到審判的必要，用未完

成式，是必有的未來。回顧第二章九節神拯救的作為，是在宣判之前。神的恩惠在前，忿怒在後，施恩之後，若不悔改，必遭刑罰。

「以色列人哪，你們全家是我從埃及地領上來的，當聽耶和華攻擊你們的話。」（三1）

本節完全採取散文的形式，平鋪直敘地道出。這與第一、二章不同，沒有用傳信者方式：「耶和華如此說」。先知卻以教法師的口吻：耶和華已經說了，這是祂的作為。現在從耶和華拯救的作為說起：「你們全家是我從埃及地領上來的。」全家應指以色列民族的整體，不分以色列北國與猶大南國。在神的心目中，選民只有一個，不能分開。以色列成為一個國家，是在他們出埃及之後才由神所建立的。「全家」是指「全族」（參閱耶八3與彌二3）。

「攻擊你們」是指你們全家的人。「攻擊」未必只指反面的，因為「攻擊」並非動詞，只是介系詞，是「針對」或「有關」，與「切切相關」，所以以色列人必須注意，認真來聽，不可隨意與輕忽。這些話是十分嚴重的，耶和華已經說了，是千真萬確，無法更改或否認的。

「在地上萬族中，我只認識你們。」（2節上）

耶和華向以色列全家說話，祂卻要他們觀望地上的萬族。在萬族中只選一族，這是揀選的恩典。「地上萬族」也在創世記第十二章三節及第十八章十四節出現。萬族必指不同的種族。在約書亞記第七章十四至十八節「宗族」是從支派中分出來，由家室至宗族，由宗族至支派，所以那是家族，不是這裏所指的種族。²

² 有關家族的系統，可參閱 Johannes Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, I-II, tr. Aslang Moller (1926) 49—50, Martin Noth, *The Old Testament World*, tr. Victor I. Gruhn (1966) 63—64; Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, tr. Jogn McHugh (1961), 90—91.

¹ W. Zimmerli, *Ezekiel*, (1969) 260 分為兩項不同的呼召：(一)呼召聽受 (Lehreröffnungsruf)；(二)呼召注意 (Aufmerksamkeitsruf)，參閱 Wolff, *Amos*, 175.

「我只認識你們」，這是神獨特的恩典。「認識」的涵義是「承認」，也是「注意」，甚至是「愛」（參閱何十三5；詩一6；伯廿四16）。這裏應指「揀選」。阿摩司沒有用申命記的字彙，因為申命記直接採用「揀選」一詞（七7，十四2）。這是神揀選的恩典（耶一5；創十八19；出卅三12、17）。

「只」字在本節的前端，必是為加重語氣。神的揀選是唯一的，獨特的，可見這字非常有力。

「在地上萬族中」，在原意也可譯為「從地上萬族」，因此更有揀選的涵義。這句話可以譯作：「從地上萬族，我只揀選你們。」神只揀選以色列人，必有特殊的用意與目的，「揀選為事奉」（Election for Service）是必需符合的條件，以色列人必須負責，不可推諉。

「因此，我必追討你們的一切罪孽。」（2節下）

以色列顯然沒有達到神的期望（何四10；耶五19；申卅一16；撒下十五23；王下十七15），他們實際拒絕耶和華的恩典，所以神必追討他們一切罪孽（參閱出二十五；耶五29，十一22，廿三2）。

「因此」是總其大成，概括地下十分肯定的結論。揀選必有責任與要求。神既「認識」，必定「審問」（「追討」）的原意。神所查究的是以色列人行為。他們犯了罪孽（第一、二章一直用的詞），是神必須追討與刑罰的。但是這裏所用的字，是指罪孽的特性，歪曲不正，反常偏邪（'awan），是神不能容忍的。這裏沒有特別指出甚麼刑罰，但是刑罰是不能免除的。

在這兩節中，有一個重複用詞：「一切」。這裏有「一切罪孽」，「萬族」指一切的種族，還有一節「全家」，即家中一切的人。先知用詞似指神的作為是整體的，祂看以色列為全家。祂看世人為「萬族」，祂看選民的失敗為「一切罪孽」。

先知在這裏也完全以法律的程序來宣判以色列。耶和華是大法

官，祂所宣判的是最後的。先知秉承法官的命令，以十分鋒利的言詞，對罪愆者宣告審判的話。

（二）先知的權威（三3—8）

本段反映先知阿摩司早期的職事。他必須面臨人們的質詢，他究竟有甚麼權威可以擔任這樣先知的職責？他感到耶和華對他的催迫，使他必須受命說豫言。他以人、獸及鳥的表象來解說。在一般人以為十分平穩安全的境遇中，先知卻提出死亡與毀滅的力量，聳人聽聞。但是這從神而來的信息，怎可輕忽呢？

本段的文體很奇怪，是用一連串的問題，卻似乎是一氣呵成的，成為一個單元。第三至五節是一小段，第六節成為一個高峯，雖然仍以問話的方式。所有問話都有假定詞「若」，在第八節就不同了，問話用「誰」，直接達到說話的用意。這裏的問話很難分別，究竟是指現在、過去或將來，但是前因後果十分分明，足夠說出工作的必要與重要。阿摩司必須為神發言。

第七節照許多學者解釋，認為是以後附加的，因為這不是問話，而是宣告，在問話中加插，很特出。³其實第六節是單獨的，第八節也是單獨的。可能第七節也單獨，所以不是千篇一律的。在不同的表達方法中，仍可看出思想的連貫。事實上第七節雖然不是問話，在開端仍以「若」字作一番假定。

這些問話也都是修辭性的（所謂Rhetorical Questions），耶和華是以第三人稱提說，可見阿摩司完全是以發言人的身分說話。這些修辭式的問題是不必答覆的，因為在問話中已包涵着答案，只是一連串的問題，似乎有逐漸進展的語句與思想，增加緊張的因素。

³ Wolff, Amos, 181 曾引用 Harper, Gressmann, Theis, Robinson, Maag, Cripps, Marti, Duhm, Nowack, Sellin, Weiser, Lehning, Gese, Schmidt 等。

這裏共有九個問題，前五個以問話的記號（He），中譯詞以「豈」來表達，或「豈不」、「豈能」。以後一直問下來，推理中看前因後果，在第八節作最後的結語，十分合乎邏輯。第六節上稍有不同，專指果效方面。第六節下是第七個問題，再回覆問話的「若」。所以第六節是有關鍵的，提到人的反應及神的行為。一切的答案是在第八節的結語中。最後提出：「耶和華發命」。

這段話不是宣講式的，而是智慧者勸勉的言詞。勸導聽眾注意神的的信息，是以豫言的方式，說出在歷史中必然發生的事件。先知的話實際是耶和華的信息，他有先知的權威，受命為神發言。

「二人若不同心，豈能同行呢？」（3節）

先知並非用深奧的道理，卻談日常的生活經驗，是他自己在行動中體驗的。他從桑樹園中走出來，自提奇亞至伯特利，自伯特利到撒瑪利亞。二人行路，若以前從未遇見過，不會一起行路。如果同行，事先必先有約會，相約一起在旅途跋涉。他們約好之後，在某處先相會，彼此問安，而且商量定當，朝甚麼方向前進，然後才可同行。「同心」原意為「相會」。二人若不相會，豈能同行呢？七十士譯本作「二人若不相熟」，相熟成為知己、才會同行。有人根據這譯詞，將「相會」作被動詞，譯為「同意」，大家見面互相接納，可以和平相處，才可同步齊進，因此拉丁文譯詞為「同意」：二人若不同意，豈可同行呢？這樣的涵義也很清楚。⁴

以色列人與耶和華的關係怎樣呢？他們應有立約的關係，以色列必須隨從耶和華，才可符合神的要求，達到祂的願望。如果以色列離棄神，與神背道而馳，必定無法蒙福，只有遭災！

在另一方面，先知是神呼召的，必體會神的心意。他既與神

同心，必可與神同行。先知的權威來自耶和華，因為他順從神的旨意。所以無論指以色列，或先知本身，重點在於與耶和華的關係。

「獅子若非抓食，豈能在林中咆哮呢？少壯獅子若無所得，豈能從洞中發聲呢？」（4節）

這裏有兩個問題，都說明同一件事。獅子與少壯獅子是同義字，咆哮與發聲也是同義字。獅子最兇猛的是在飢餓的時候。在樹林中，動物容易躲藏，獅子不易抓食。但是一抓到小動物，獅子就發出巨大的咆哮聲，一方面要嚇走其他的野獸，使他們懼怕。一方面抓到食物十分興奮而咆哮。少壯獅子力量特大，所以食慾也十分強烈。他們在洞裏不甚作聲，尤其抓羊，更在靜默中行動，必須抓到後才發聲。一發聲音，表明牠們實際抓到了（何五14，六1）。

「若沒有鐵檻，雀鳥豈能陷在網羅裏呢？網羅若無所得，豈能從地上翻起呢？」（5節）

牧人必十分熟悉打獵的事，所以阿摩司以生動的描述方法，論行動的後果。鐵檻是十分簡單的器具，只有一條活動的木桿，雀鳥一碰就倒下來，將鳥關在裏面。網羅常可捉鳥或小動物（用詞見詩一二四7；箴七23）。鳥獸若不受誘走近，不會上當，不然陷在其中是一定發生的。動詞以未完成式，是指將來發生的可能事實。可見以色列人干罪，怎可逃脫耶和華的審判？

以上五個問題（第三節一個，第四、五節每節上下各有一個），都以極簡單的用語與比喻，說出明顯的事實。以色列不能躲避神的審判，因為不符合神的要求，惹動了神的忿怒。甘心墮落，自投罪惡的網羅。神若不審判，仍有罪惡本身毀滅的力量。

「城中若吹角，百姓豈不驚恐呢？災禍若臨到一城，豈非耶和華所降的麼？」（6節）

這裏指城中居民的經驗。城牆上有守望者觀察四周的環境，看

⁴ D. W. Thomas, "Notes on No'adu in Amos 3:3," *Journal of Theological Studies*, 7 (1956) 69-70.

有無危險臨到。當他吹角提出警告的時候，居民必感到十分驚恐，不知如何應變。由於動詞「吹角」是未完成式，這個「若」字可譯為「只要」，城中只要一吹角，百姓一定驚恐萬分，這似乎是隨時都會發生的事。

何西阿自認先知有守望者的職位，他必須觀察四處情勢，發出警號（何五8，八1；參閱耶六17；結三17以及哈二1）。阿摩司也必注意守望的責任，他是在著重事因的後果，因為後果是不可避免的。

現在先知提到災禍，即提耶和華，這實在是相關的（六3，九4、10）。災禍究竟不是偶然的，必是耶和華所降的刑罰。城中居民應在災禍中有所覺醒，在哀嘆中即應獻上禱告，求神施恩憐憫。

所以第七個問題，一提到耶和華，是抵達高峯的格調。耶和華一直在藉着先知守望者提出警告，他們早就應驚恐了。不必等到災禍的來到。及時悔改回轉，還能得到耶和華憐憫。

「主耶和華若不將奧祕指示他的僕人眾先知，就一無所行。」

（7節）

歷史的事件是與耶和華的言詞有密切的關聯。神沒有先知的豫言，決不會有甚麼行動。阿摩司確認這一要點，他雖知道災禍必將臨到，但他先有責任宣講神的信息。這也是申命記的歷史哲學，先知的話語與歷史的事件是互為相關的。^{*}

神的奧祕是祂的計劃，但人們無法明白，必須有智慧（參考撒

十一13，二十19，廿五9）。阿摩司可能有這樣智慧的傳統用語。所謂「奧祕」原意為「圈內」，即是圈內人物才會明白，局外人無法知曉。這個用語在耶利米書中（廿三18、22）譯為「會」——耶和華的會中（Council of Yahweh），先知是站在耶和華的圈內，領悟神的心意，成為真正豫言的內容。所以先知是圈內人物。

「指示」原意為「顯露」或「啟示」，神將奧祕向祂的僕人公開顯示，先知就能明白。這又是智慧文學的詞彙（撒十一13，二十19，廿五9中曾以動詞加重語氣的方式 Piel）。^{*} 足見十分重要的用詞。

先知為僕人，也是申命記特別強調的，好似宮廷中的官員，是王的親信人物。

「獅子吼叫，誰不懼怕呢？主耶和華發命，誰能不說豫言呢？」（8節）

本節雖是問題，卻是修辭式的，而且問句在下，宣告在上，可謂相當特出。獅子吼叫是令人懼怕的，祂的出現夠使人驚懼（五18、19），祂的吼叫，更叫人害怕（一2）。但耶和華公義的怒氣，好似獅吼一樣。以猛獅來比喻耶和華，表明神已與人為敵，人也無法逃避神的忿怒。先知阿摩司是公義的先知，他宣講神的信息，也好似獅吼一樣。

獅子既喻為耶和華，那麼本節上下兩句，都是同義的對句，耶和華發命令，好似獅子吼叫一般，令人驚怕，也催促先知必須為神發言。

「耶和華發命。」原意為耶和華已將話語十足說明，祂的啟示十分完備。「完成式」未必指過去的行動，只是完整的全部。所以先知必須發言。「十足說明」的「十足」也可譯為「正直」（五

* Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, tr. E. W. Trueman Dicken (1966) 208-11; Hans Wolff, "The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work," in *The Vitality of Old Testament Traditions*, (1975) 83-100.

* Ernest Jenni, *Das hebräische Piel*, (1968) 202-3.

10)，可見神的話直接了當，毫無保留，十分公正。先知說豫言，也不一定指將來必成的事，此處也可指「宣講」，正如第七章十五節。先知的托附已經顯示了，他只有聽命，肩負這樣艱巨的工作與使命，面對着不願聽受的人們，傳出神公義的聲音。

(三) 討以色列罪 (三9—15)

本段先宣告撒瑪利亞的擾亂，是典型的豫言——審判的信息 (9—11)。接着第十二節似與第十一節相連，有傳信者的方式：

「耶和華如此說」，雖有拯救，仍是審判的噩耗。第十三至十五節是描述神的刑罰，使房屋拆毀，只有破壞，無法再建造，因為耶和華追討以色列罪的日子已經到了。

在第一小段，阿摩司不是傳信者，卻差傳信者出去，囑咐他們傳揚，當然所有的信息仍是耶和華的話。他囑咐人們以目擊證人身分，說出撒瑪利亞的景況：你們要聚集……看見。以色列的罪已經顯明，無可否認的了 (9、10節)。以後就歸納起來：「所以」 (11節，也在五11、16，六7，七17等)。第十二節起才恢復傳信者的方式 (參閱五16及七17)，重新強調先知基本的職責：為宣告神的公義。

「要在亞實突的宮殿中，和埃及地的宮殿裏，傳揚說：」（9節上）

從表面看，先知的口吻未免過分誇大，他以一個農人身分，怎可吩咐撒瑪利亞的達貴當權者，派人到亞實突與埃及。他完全以諷刺的口氣，卻以十分嚴厲的語調，一定是有神的能力，使他仗義直言地發言 (三8)。以色列的罪惡，需要受國際的公斷。外邦都應承認耶和華的公義，對以色列的罪孽應該如何處置，說一句公道話。先知先呼召非利士與埃及，要他們公然見證。在阿摩司時代，亞述尚未在列強中，當時非利士的勢力卻很大。況且非利士與埃及的文化已予撒瑪利亞極大的影響。在建築雕刻物上，有小孩與荷

花，及有翅翼之人面獸身。這些都是考古發現可以佐證的。⁷ 當然亞實突與埃及只是代表外邦。以色列的罪惡，連外邦看了都覺得震驚。宮殿中當然是指掌權者與高級的官員，要他們看見撒瑪利亞上層階段人士的腐敗作為鑑戒，因為宮殿中，無論在以色列或外邦都是藏垢納污之處，是先知要加以嚴責的。先知要他們觀察，也要他們大聲宣告，不可隱瞞。事實上外邦也不會比以色列好，只是外邦人一些罪孽是在無知中，還情有可原。但是以色列卻有十足的知識，他們再犯罪，是無法寬宥了。

「你們要聚集在撒瑪利亞的山上，就看見城中有何等大的擾亂與欺壓的事。」 (9節下)

在撒瑪利亞的山上聚集，是指建城的山 (單數)，還是以巴路與基利心山？可能是指撒瑪利亞整個地區，那是山地，所以統稱為撒瑪利亞的山。其實那大城的地區原為暗利王所建 (王上十六24)，在小山上只三百呎高，但三面臨山，只在西面有出路，所以天然屏障為堅固的國防，以後亞述曾用三年時間才可攻取。這座城確座落在山地，東面比山高。城的最高處有四六三公尺，山峯在南面為五二三公尺，東邊為六七六公尺，東北邊六八九公尺，西北邊五八五公尺，可見要站在任何一方，都不易看見城內社會的實況。⁸

看城內有極大的擾亂，擾亂也會有驚懼的成分，那是由於戰爭帶來的毀滅。這也是指罪惡的可怕，是累積起來多而又多，多戰爭與兇殺的恐懼。再加上欺壓的事。由於不法，社會更加不安！

「那些以強暴搶奪財物，積蓄在自己家中的人，不知道行正直

⁷ André Parrot, *Samaria: The Capital of the Kingdom of Israel* (Studies in Biblical Archaeology 7) tr. S. H. Hoays, (1958) 63-72.

⁸ Wolff, *Amos*, 190.

的事。這是耶和華說的。」(10節)

阿摩司確只說到反面與不端的行為。那些惡人以強暴搶奪的方
法來積蓄財富，不義之財是極大的罪惡。他們的罪惡好似不義之財
那樣，果實起來，越來越多，以致惡貫滿盈。強暴與搶奪常相提並
論，因為這兩件事是一起作的(參閱結四十五9)。強暴不僅損壞
別人的身體，甚至殺害致人流血。搶奪是損壞別人的財物。這兩者
都會使撒瑪利亞的元氣損傷，國力削弱。這情形使家中危害，因為
在犯罪中，將迦南的異教文化惡習也帶至家來。「自己家中」在七
十士譯本為「地土」，這是國內普遍的情形，一般人失去道德的意
念，不知道甚麼是正直的事，更不會有甚麼道德的行為。撒瑪利
亞是全國的中心地帶，京城的腐化情況必帶至各地。

「所以主耶和華如此說：敵人必來圍攻這地，使你的勢力衰
微，搶掠你的家宅。」(11節)

這樣的豫言必然應驗，因為耶和華鄭重地申明。凡自暴自棄
的，必被人欺凌與侮辱。強盜的家必被搶掠，因為他所作的，必自
食其果，罪不可宥。外邦的侵略是神公義的審判，也是管教必有
的事。仇敵的圍困不是局部的或片面的，而是全面的、全部的、整體
的，沒有逃脫的可能，所有的出路都圍困起來，沒有出路。

由於強暴與搶掠，國勢必衰，力量好似一層層地剝削去掉，成
為十分單薄的實況。以色列的「家宅」是宮殿，必被搶掠，民族的
生命已經消失殆盡了。

宮殿也有譯為堡壘保障，保障一毀壞，安全就失去，爭戰一定
失敗。這裏遭受侵略，不只是一個重鎮，更是整個的國家，全部的
國土。這是耶和華的土地，神自己願加以保護。但是現在神竟用外
邦人為他責罰以色列人，雖然外邦人日後必定消滅。

「耶和華如此說，牧人怎樣從獅子口中搶回兩條羊腿，或半個
耳朵，住撒瑪利亞的以色列人躺臥在牀角上，或錦繡花毯的榻上，

他們得救也不過如此。」(12節)

這裏重複表明耶和華的話，必是接續第十一節的經文。雖然帶
來得救的盼望，但僅僅得救仍是十分危險的，更何況那些可以得救
的人，竟是那些窮奢極惡的享樂者，不禁令人懷疑與失望。如果將
這類人，歸入在第十三至十五節中，他們只有等候審判，連得救都
不可奢望。

雖然先知並非認為，得救必定無望，但他認為希望不大，而且
可有的得救，成分也不大。他就取自牧羊的經驗。羊交給牧人照
管，牧人必須負責。如果羊被豺狼或其他動物吞喫，牧人必須賠
償。如果在獅子或豺狼口中搶回羊腿或耳朵，多少有些證據，才不
致於賠償。所以牧人在搶救時，只搶回一點點，也得搶救，總不致
使他個人損失，這是多麼無奈的事。

以色列得救的希望是微乎其微的事，即使搶回的也是極有限
的，不再是完整的了。這就是以色列的命運，他們的享受，是罪中
之樂。他們躺臥，是十分散懶的生活。「牀角」可有若干不同的解
釋。據說亞述的牀有兩端，牀頭板與牀腳板，所以這裏指他們坐在
這兩邊，或閒躺着。¹⁰由於牀有兩端，有人以為這是以表徵的方
法，指撒瑪利亞城的兩條街道，那些便在那裏的居民，在街角上。
這種說法比較不受人接納。¹⁰有的認為錦繡花毯只指富豪，他們自
以為安全，只是從獅子口中搶回的羊腿，極不完整。現代學者多以
牀角為牀頭，花毯是指牀腳，他們在牀上無論躺臥在那一端，都無
法逃脫審判。審判是必然的，也是全然的！

¹⁰ Armas Salonen, *Die Möbel des alten Mesopotamien nach Sumerisch-akkadischen Quelle*, (1963) 110.

¹⁰ Harpers, *Amos*, 81, 引自 Drusus 及 Gebhard, 是將「躺臥」一字修改為「居住」。

從第十三節起至第十五節，先知由撒瑪利亞轉向伯特利。這似乎是單獨的小段。「當聽這話」，在信息的開端。

「主耶和華萬軍之神說：當聽這話，警戒雅各家。」（13節）

耶和華的聖名，冠以「萬軍之神」，再有「主」，後者指權能的主宰，統管萬有。「萬軍」也指祂的權能，或指天庭的衆天使，或指天上的萬象——日月星辰，或指以色列的軍隊。神是自然之主，也是歷史之主，在祂絕對的權能之中，人人都應聆聽祂的話。

祂發言，是命令詞，聽與警戒，「警戒」原意為「見證」。因見證而警戒勸勉，是必然的過程（參閱九8）。

雅各家是指以色列家，如果此處不是以色列全家，至少也指北國，尤其指撒瑪利亞與伯特利，伯特利是主要的目標，因為伯特利與但兩處，都是混合的宗教，是神討以色列罪的所在地。

「我討以色列罪的日子，也要討伯特利祭壇的罪，壇角必被砍下，墮落於地。」（14節）

此節的開端應有一個連接詞：「因為」，「實在」，下面就有具體的見證。第一，審判的事立即就將實現，「我討以色列罪的日子」已經定規了，神不會再寬容下去。

日期已經確定，行動立即採取，就是要砍下伯特利祭壇的角。壇角是十分重要的，在報血仇時追逐罪犯，如罪犯是誤殺而干罪的，他可抓住壇角，就可得保護。壇角是有保護的作用，為以色列所共知的（王上一50，二28；出廿一13、14）。但是約書的法典已有規定，如果真是罪犯，雖抓緊壇角，仍可捉去處以極刑（出廿一14）。這就是以色列人的實況，壇角砍下，他們再沒有可求護庇的地方。這是見證者應該提說的。

伯特利祭壇的罪是顯著的（王上二十二28—31，十三1、2；摩九1；何四15及十1、2、8）。以色列宗教生活的失敗，使他們不再有敬拜的生活。

伯特利祭壇的廢除，也說明王室的蒙羞，因為伯特利是王的聖所（七13）。這也是百姓最後的避難所（王上一50及二28）。這刑罰是多麼嚴重！

「我要拆毀過冬和過夏的房屋，象牙的房屋，也必毀滅。高大的房屋，都歸無有，這是耶和華說的。」（15節）

他們有過冬和過夏的房屋，多麼窮奢極惡的生活，耶利米書第卅六章廿二節敘述王坐在過冬的房屋，似乎在王宮的頂樓。士師記第三章二十節敘述摩押王伊磯倫，是在「涼樓」，那是過夏的房屋。所以過冬與過夏的房屋或在一個建築物，或分開的。例如列王記上第廿一章一節耶洗別住的，是亞哈的宮，靠近拿伯的葡萄園，必是別宮。既在耶斯列平原，氣候溫和，那麼那宮是為過冬的。而在撒瑪利亞有王宮，是經常居住的地方（王上廿一18）。

如果是在一個建築物，過夏的房屋在樓上，現在拆毀的必是從上到下，完全除去。如果是不同的建築物，也都全部拆除。這也包括以象牙為裝飾的房屋，在亞哈時代很盛行，在耶羅波安二世又復興了（五11，六11；參閱賽五8）。¹¹

房屋拆除，人無定居，再沒有安定的生活。神的審判是徹底的。

第三章概要

以色列受刑罰，因為他們犯罪，不符合耶和華公義的要求。但是阿摩司真正重點是在以色列蒙受神揀選的恩典。耶和華賜給以色列尊榮與高貴，稱他們為「我的民」（七8、15，八2），又賜他們地業。但是他們沒有真正榮耀神，達不到神的願望。耶和華

¹¹ J. W. Crowfoot and Grace M. Crowfoot, *Early Ivories from Samaria, Samaria-Sabaste, 2*, (1938).

說：我民以色列的結局到了（八2）。以色列的一切罪孽，是神必追討的（2節）。

先知用一連串的問題，促使以色列人省察（3—8節）。這是先知教育的方法，將修辭的問題——令他們思想，又用曠野的旅行，野獸的覓食，打獵的技術，城市的生活，說明前因後果，要聽見的人嚴重地深思神的話語，藉着先知傳揚出來。他鄭重地申明：耶和華真的已經說話，先知不可保持緘默。耶和華必在歷史中有所行動，直接干預，施行審判，必不寬容。

當先知宣告審判的信息，這是十分艱苦的過程。且看耶利米的掙扎（二十七—9），保羅也感到無限的催迫，必須傳福音（林前九16—17）。人是無可抵擋神的話，只有順從。神甚至委託見證人將祂旨意的奧秘傳出去，使眾人接受。

以色列的罪行已經是衆目昭彰，甚至連外邦人也都知道，非利士與埃及都是見證人，怎可不驚懼呢（三9—11）。神有報應的公義，搶奪人的必被搶掠，欺壓人的必受壓迫。以色列人必自食其果。

以色列還有希望得救嗎？他們即使還可存在，只像羊羔在獅子口中，勉強搶救一點出來，已不是完整的了（12節）。那些享受安逸的人，實際在極端的危險之中。

先知的宣告是最後的，因為耶和華追討以色列罪的日子已經定規，行動也已確定。以色列人世俗的生活必被除去（15節），連宗教生活也必廢除（14節）。以後以色列北國敗亡之後，在約西亞的宗教改革，他們真的將伯特利的祭壇廢除（王下廿三15、17）。這真應驗第三章十四節的豫言。

教會蒙神揀選的恩典，必須虔恭與謹慎，不可隨意得罪神，生活過分享受是危險的，混合宗教是不可有的，基本人權必須尊重，社會關懷不容忽略。

（四）嚴責富婦們（四1—3）

先知嚴厲地責備撒瑪利亞的富婦們，因為她們的奢侈縱情，以致促使她們丈夫不斷以欺壓窮人，取不義之財，來滿足她們的物慾。

這是一篇信息的開端，仍是審判的話，沒有傳信者的方式（三11，五3、16，七17），而是以誓言的方式（如六8，八7）。誓言在申命記是正面的，應許賜予地業（申六10、18、23等），但本書的誓言是反面的，不是應許，而是責罵；不再應許地業的福分，而是被逐出地業的咒詛。在阿摩司以後的先知著作，也以誓言論外邦的豫言（如賽十四24；耶四十九13，五十一14等）。這裏誓言之後，以第二人稱，直接責備。本小段以「主耶和華說的」作結。

根據第三章一節，先知是向撒瑪利亞的婦女講，對象也是對這大城說責備的話。

「你們住撒瑪利亞如巴珊母牛的啊，當聽我的話。」（四1上）

他所稱呼的，是撒瑪利亞城中的婦女們。她們是京城中的貴族富婦，或是宮廷中官員的夫人，或是社會裏聞達者的眷屬，或是富豪巨商的妻妾（參閱五11、12及八4—6）。先知向婦女的講道，並非是不尋常的（參閱賽三16，四1）。婦女在社會中無論地位高低，卻具極大的影響，這影響力未必十分顯著，但是婦女既是家庭重要的分子，而家庭又是社會最基本的結構，她們的影響必是舉足輕重的。

先知將她們描寫成巴珊的母牛，可說是盡諷刺的能事。巴珊是在約旦河之東面，在雅木克河（Yarmuk）之中部與上流，南面有基列山，以橡樹馳名（賽二13；結廿七6；亞十一2）。地勢較高，但土地肥沃，牧草茂盛，為牧畜之佳美地帶（彌七14；鴻一4；耶五十19；申卅二14；詩廿二12及結卅九18）。巴珊的母牛特別肥

壯，公牛尤其孔武有力（詩廿二12）。這些婦女們養尊處優，多吃懶做，又屆中年，必是體胖的人。據說肥壯母牛時常需要大量飲水，所以這裏的婦女要丈夫拿酒給她們喫。淫佚粗魯霸道兇惡，都可形容這些富婦。

「當聽我話」，每在信息的前端，是十分嚴正的口吻，不容聽者隨意。先知必仗義直言，十分嚴肅，將神的公義表明出來。

「你們欺負貧寒的，壓碎窮乏的，對家主說：拿酒來，我們喝吧！」（1節下）

這些可惡的富婦們，為滿足她們的虛榮與物慾，強迫家人，尤其是丈夫作奸犯科，取不義之財，供她們揮霍。她們的丈夫可能不是官員，來擄取人們的血汗，可能只是土豪劣紳，利用社會權勢，來壓迫窮人。他們可能賄賂官方，不僅逍遙法外，而且無往而不利，甚至利用法律的漏洞來取利。最可惡的是他們以貧寒窮乏者為欺壓的對象，以致窮者更窮，無助無告。婦女們利用丈夫的權勢，將快樂建築在別人的痛苦上。「欺負」原意為壓榨歪曲，「壓碎」甚至包括暴力。她們促使丈夫用盡不端不法的方法來對付貧寒無助者，手段卑劣，行為毒辣，只求目的得逞。

她們稱丈夫為家主，這是古時中東的習慣。她們不僅使喚奴僕，也駕御丈夫，為她們服苦效勞。她們對家主說：拿酒來！在原文中只有「取來」，可能包括酒類，她們不只狂飲，也大事享樂，大吃大喝，荒宴醉酒，大事浪費，只滿足一時的逸樂。

「我們喝吧！」動詞的原文確為「喝」，但其涵義包括「筵宴」（參閱創十九3）。可見婦女們說話口氣之大，狂妄的態度，令人憎惡。

「主耶和華指着自己的聖潔起誓說：」（2節上）

審判的話以耶和華的誓言為準，可見事態的嚴重。在本書有類似的誓言（六8及八7），其他類似的在詩篇第八十九篇卅五節。

聖潔並非指聖所，雖然聖殿是神聖潔的表徵。這也不是指神的聖名（耶四十四26）。這是指祂的威嚴與華麗，是神聖潔的位格。神的聖潔是不變動的（詩八十九34），不受玷污的（35節），無法破壞的（33、34節）。耶和華的聖潔是祂絕對的神性及至高的權能，不容人有失信不忠與污穢（民廿三19）。以誓言來代替傳信者的方式，是信息更加嚴肅的性質。

「日子快到，人必用鉤子將你們鉤去，用魚鉤將你們餘剩的鉤去。」（2節下）

日子快到，一個新的時代來到，是將現在的事完全改變，變換一新。這在耶利米書中提得最多（如七32，九24，十六14；參閱撒上一二31及王下二十17）。那新的事不是佳訊，而是敗亡的噩耗。他們將被擄至外邦。鉤子是用來鉤走的，甚至連餘剩的也不能存留，餘數的希望也失去了。神的審判是徹底的。

阿摩司提起最後餘剩的，也不會指子孫後代（參閱耶卅一17；詩一〇九13；但十一4）。如果參閱第七章十七節，以色列的敗亡是立即的，在不久的將來，用魚鉤。照加爾文的解釋，是一種譏刺的言語，婦女們以為自己多麼尊貴偉大，以後卻可用魚鉤那麼微小之物提去，可見她們實在渺小。¹ 魚鉤可能在最後才用，本來應用魚網，但還有剩下的少數，就用魚鉤。也有認為婦女脆弱如魚，易於上鉤被釣起。更有以亞述運送戰俘的方法，將繩串起來，好似一串串的鱼一樣。² 這裏先知可能描繪被擄遮解的慘狀。

「你們各人必從破口直往前行，投入哈門。這是耶和華說的。」（3節）

¹ Harper, *Amos*, 87, 引 Calvin, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, (1846).

² Harper, *Amos*, 87, 綜合各家不同的解法。

這是一幅被虜的圖畫。他們從破口出去。破口是城牆破裂之處（九11；王上十一27；尼六1）。大多情形是被敵人攻破，也有年久未修的。他們不必從城門口走出去。這裏仍指婦女們直往前走，也有男人這樣走出（參閱書六5、20；耶卅一39）。

婦女們出去，投入哈門。哈門在撒瑪利亞東北一二〇公里之外，海拔甚高，是終年積雪之地；現代的地名為「雪山」（Jebel 'er Tei）。這是面向大馬色（五27），亞蘭的京城（參閱六14）。

有學者將「哈門」譯為「赤露」，表明婦女們在被俘後受辱蒙羞，這是戰爭常有的，敵軍侵佔後姦淫擄掠。以色列的富婦會遭此厄運。但是現代學者甚少作這樣的推測。³

（五）實宗教迷信（四4—13）

先知嚴責宗教迷信是在第四章四、五節。由於他們的迷信，耶和華就降下刑罰，使他們受管教。但是他們對神卻仍然漠然：「你們仍不歸向我」（6—12節）。先知在嚴厲的口吻中責備與警告，最後卻以讚美詩作結，歌頌大能的神（13節）。所以體裁方面與內容性質並不一致，茲分析如下。

第一小段（4、5節）與上文比較銜接，第五節也有一個結束的方式。這是祭師的訓誨，卻提出清楚的警戒，並指明他們犯罪的行為。

第二小段（6—11、12節可單獨研究），在第六、八、九、十及十一節可再分五點。每一點作結，都有同樣的方式：「這是耶和華說的」。況且每一點都重複一句話：「你們仍不歸向我」。每一點都是耶和華以第一名稱「我」發言，對象是「你們」，可謂直接之言詞。這五點條理分明，述說有層次，是一氣呵成的。

從語文方面來研究，第六至十一節最與利未記的聖潔法典（十

³ K. Marti, *Dodekapropheten* (1903) 179-80.

七至廿六章）相似，尤其是利未記第廿六章。這也可與申命記第廿八章，及列王記上第八章比較。違反律法的有三重災殃：饑饉、刀劍、瘟疫，這些是神的刑罰。這是在聖潔法典與申命記法典所列的咒詛相似。但是耶和華期望人們悔改，阿摩司書沒有列王記上第八章那麼明顯地表明悔改的願望。在列王記上第八章還特別有一項代求（33—35節）。

第四章十二節是與上文連貫的，尤其在開端有「所以」的連接詞（中譯本沒有譯出）。這裏沒有「耶和華如此說」，卻有「如此」、「這樣」來說明耶和華的作為。兩次呼召「以色列阿」，可見是緊急的呼籲聲。

第十三節應與第十二節連接，開端有「因為」（中譯本也未譯出），所以是承接上文。但是形式與內容都是讚美詩，讚美耶和華的聖名，很像列王記上第八章卅三至卅七節。這是悔改後向神獻上的讚美。所以第六至十三節由審判的信息至讚美神的頌歌並非不自然。人們在審判之下，深體自己的罪孽與神的公義，知道審判是公平的，管教也是必要的。所以在耶和華面前虔恭敬拜，承認神的作為「義哉！誠哉！」在深深痛悔之餘，再體認神的偉大而歌頌。這也可以是先知自身的感受，他在宣告公義的審判後，轉向耶和華，在敬仰中讚美神的聖名。

在先知豫言的場合來說，第四章四、五節是在聖所之地宣講的，或在伯特利，或在吉甲。但阿摩司主要是在撒瑪利亞。有聖所的場合，才有第十三節的讚美詩。如果祭司講律法，宣布咒詛也在這場合，所以第六至十一節五大要點依次列明，可謂明確。至於這段話有申命記與列王記相似之處，是否與約西亞宗教改革的時期有關，只是經學家的猜測而已，不足置信。

（1）宗教的敗壞（4、5節）

這裏先知以祭司的口吻呼召敬拜者，完全是譏刺的性質，因為

以色列人在宗教生活失敗了。他們只知獻祭，卻不肯認罪，他們以為獻祭敬拜可替代悔改，但是神不喜悅。

「以色列人哪，任你們往伯特利去犯罪，到吉甲加增罪過。」

(4節上)

在中譯詞的語氣，似乎在辯論或說理，但在原文中，是以命令詞的方式。「你們往伯特利去……到吉甲去。」這是向朝聖者呼召，要他們進入聖所來敬拜神（詩九十五6，一〇〇4）。吉甲是以色列進迦南地就建立的聖所，有久遠的歷史。伯特利是耶羅波安一世在成立北國的時候建立的，也有其歷史的傳統（王上十二29）。伯特利在撒瑪利亞南面四十公里，但距耶路撒冷只十八公里。吉甲在伯特利東南三十公里，在約但河區的谷中。以色列人在吉甲與伯特利是實行混合宗教，不是純粹敬拜耶和華。

本來敬拜是與耶和華相交，但是他們實際是離棄耶和華，是犯罪的行為。所以先知說，你們該往伯特利，去犯罪吧！你們該往吉甲，很多的犯罪，以致只在增加犯罪。他們犯罪，可能是在邱壇敬拜，邱壇原是拜偶像的地方，以色列人可能採取了異教拜神的方，有時禮拜方式甚至有淫穢的舉動。伯特利原是拜牛犢的「聖所」，在何西阿書中也屢次指責（四15，八5起）。

「每日早晨獻上你們的祭物，每三日奉上你們的十分之一。」

(4節下)

他們在早晨獻祭是動物祭，是否是「每日」呢？照文法的構造，「早晨」如果是多數，可指每日早晨。但是早晨是敬拜者到聖所的時候，他們一來，就獻祭，看來似乎十分虔誠，但他們完全不省察犯罪的行為，就是欺壓人，對人不義。況且他們獻祭本身就是不省察犯罪的行為，或以淫亂的舉動（何四13），或自食其肉，為耶和華憎惡是犯罪，（何八13）。

到第三日他們還來獻十分之一。什一奉獻固然是律法的規定，

申命記規定五穀新酒與油應獻上十分之一（十二17，十四23）。在聖所獻的十分之一，是為節期中，大家守節的人一同享受的，祭司也可取他的一部分（參閱申十二6、7、11、12、17、18，十四23、26）。通常在守節的時候才帶來。這裏說每三日獻，是否故意誇張，還是指第三日？但是無論怎樣獻，若帶着罪愆，是耶和華所憎惡的。

「任你們獻有酵的感謝祭。」（5節上）

「你們獻」是無定詞（Infinitive），仍應用作命令詞。你們當獻感謝祭。「獻」原意為「點火」，必是動物作祭品獻上，相當於燔祭，不過目的是為感恩，可稱為感恩祭（利七13），那就是素祭了。素祭規定不可有酵。帶酵的祭是獻給迦南的神。這無疑是得罪耶和華的舉動。在亞蘭文譯本中，還加上「從暴力得來的」，可能指他們獻的祭取自不義之財，更是耶和華所憎惡的。

「把甘心祭宣傳報告給眾人，因為是你們所喜愛的。這是主耶和華說的。」（5節下）

他們還獻上甘心祭，這可能也是素祭（申十二6、7；出卅五29；利廿二18、21）。這既是甘心祭，獻得樂意，是神所悅納的。這只是對神的，不必向人宣傳。但是他們大事宣揚，惹人注意，使人稱讚，完全失去獻祭的精神。

獻祭的動機完全錯誤，這可能是北國特有的現象。他們宗教生活不純粹，敬拜對象是混雜的，不專一敬奉耶和華，獻祭動機不純正。先知要糾正他們，也無能為力，因為他們剛愎自用，自以為是。先知指明：因為這是你們所喜愛的，還有甚麼可說的？所以他們已經被定罪、宣判，這是主耶和華說的，是祂的聖言！

(2)對管教漠然（6—11節）

耶和華要將以色列從罪惡中帶出來，歸向祂。祂曾在過去以嚴厲的管教，促使他們悔改。現在仍同樣以災禍來管教，但是他們卻

漠然，他們仍不歸向神，這實在使神十分失望。此段只提災禍，沒有明列他們的罪惡。第六至八節提到旱災，第九至十一節提到歉收、瘟疫、戰爭與地震。

「我使你們在一切城中牙齒乾淨，在你們各處糧食缺乏，你們仍不歸向我，這是耶和華說的。」（6節）

在一切的管教中，先提饑荒。他們沒有食物，才會在口中有乾淨的牙齒，其目的是使他們因此歸向神。管教是促使以色列人悔改（何二9，三4、5，十四2；賽九12，三十一5），這也是申命記的要旨。歸向神，是他們從罪惡中回轉，切實悔改。這是一個切實的轉向，本來是與神背道而馳，現在回轉，不再拜偶像，卻專一事奉神。這是申命記的用詞（四28—30），是先知著作常用的（何十四2；賽九12，十九22）。

從偶像轉向神，必是先知勸導的重點。以後在約西亞宗教改革，也以這重點促使人們注意，甚至提到以往他們在北國伯特利的罪，是指拜偶像的罪（參閱王下廿三15—20）。

關於饑荒，在巴勒斯坦是常有的現象（參閱創十二10，廿六1，四十一—54；得一2；撒下廿一1；王上十七1）。但是全國性的，就不是經常的。這裏指「一切城中」，可見情形的嚴重，表明是神的管教。在亞哈年間及約蘭的時期，那些饑荒也是神的管教刑罰（王上十七12；王下四38，八1）。

「這是耶和華說的」，在這裏是「耶和華的聖言」（ne'um Yahweh: "oracle of Yahweh"）（見三15，四3、5及九7）。第二章十六節更為重要的結語。另一種用語'anun Yahweh在第一章五、八、十五節，二章三節，七章三、六節，兩者用意相似，至少在本書中似無特別的分別。

「在收割的前三月我使而停止，不降在你們那裏。我降而在這城，不降而在那城，這塊地有而，那塊地無而，無雨的就枯乾

了。」（7節）

旱災是饑荒的主因。在收割的前三月就沒有雨，如果是指大麥的收割，那是在五、六月，三個月前，在二、三月，麥子無法生長。如果前三月是指粟類的收割，那是在八、九月，三個月前，是在穀類收穫之後。還有一種可能是指旱三月，是在「春雨」的季節。沒有春雨，旱災必發生，雨水在春天是十分需要的。

雨水不僅需要大量，也需要均衡。這城有雨，那城沒有，不要說田地不足雨水，連人的飲水還不足，那就構成十分嚴重的問題了。

「這樣，兩三城的人湊到一城去找水，卻喝不足，你們仍不歸向我，這是耶和華說的」（8節）

兩三城的人沒有水喝，只有去找有水的城。「湊」字原意為蹣跚而行，他們因無水，身體衰弱，但為求生，都要勉力前往，結果仍是失望。他們到了這樣地步，應該醒悟過來，及時歸向神，但是他們仍然漠然，不會體驗神那種悲愴而溫和的情懷：「你們仍不歸向我」。

「我以旱風雲霧攻擊你們。你們園中許多菜蔬、葡萄樹、無花果樹、橄欖樹、都被剪蟲所喫，你們仍不歸向我，這是耶和華說的。」（9節）

「我，唯神我」（以個人代名詞第一人稱，為特別加強語氣）使你們缺乏糧食（6節）。「我，唯獨我」使雨停止（7節），現在「我」，攻擊你們（9節），降瘟疫（10節），傾覆（11節），一共有五項，都特別著重「我」，是耶和華降災，為要管教他們。旱風是炎熱的東風（王上八37；王下十九26；代下六28；賽廿七8；結十七10）。這種熱風，會使植物變黃而枯乾。

霉爛是因炎熱的潮濕，使植物及食物變壞。這個用詞原意為蒼白，所以可指人的疾病。七十士譯本的希臘文譯詞將「旱風與霉

爛」譯為熱病與肝病，⁴但是這裏主要指氣候不正，乾旱使植物枯萎，糧食斷絕。

「城中」應譯為「菜園與葡萄園」，菜園中還不僅有菜蔬，也有其他果樹，葡萄園內不僅有葡萄，也有其他蔬菓都被熱風吹乾了，或因惡劣的氣候霉爛了。七十士譯本作「增加」，你們雖然栽種菜菓，增加產量，都被剪蟲所喫。⁵蝗蟲之災確是十分可怕（參閱珥一6、7），不僅葡萄，也包括無花果與橄欖，都全部損害。

「我降瘟疫在你們中間，像在埃及一樣。」（10節上）

瘟疫像埃及一樣，因為申命記形容為「埃及各樣的惡疾」（七15），「埃及人的瘡……」（廿八27）。埃及人不容以色列民出離那城，存心叛逆神，神以瘟疫審判埃及。

「像在埃及一樣」，因為瘟疫是突然降在埃及。以色列會否遭受同樣的厄運？瘟疫只降在惡人身上，埃及人是惡者，以色列也是嗎？瘟疫降在那些抵擋耶和華的埃及人，以色列是否也如埃及一樣抵擋神呢？以色列人從埃及出來，以後留戀埃及的生活，仍想回去。他們現在不歸向神，無疑地走回埃及，他們必受與埃及同樣的災禍。以色列人深知瘟疫是神的刑罰（參閱利廿六25；撒下廿四15）。

「用刀殺戮你們的少年人，使你們的馬匹被擄掠，營中屍首的臭氣撲鼻，你們仍不歸向我，這是耶和華說的。」（10節下）

這是指戰爭的毀滅。戰爭、刀割（利廿六25；出五3；結五19，十四12；耶廿一7、9），與瘟疫（出九6；耶十四12；結十四19）常相提並論。這裏戰爭不必指某次特別的戰役，而是敘利亞經常的威脅，堅持了多年。

少年人被殺，以色列國失去精英。「少年」可譯為「壯士」，

他們年富力強的壯丁，為有力的軍兵。馬匹也是作戰時必需的，既受擄掠，軍力必削減。馬匹不僅為騎兵所需要，也是戰事必備的，現在也被擄掠。這樣所餘剩的都是老弱殘兵，但是也都被毀滅。

戰爭正酣，全被殺戮，屍體在軍營，沒有埋葬，臭氣撲鼻，必有瘟疫，多人身亡，沒有被刀殺，卻被災病折磨而亡，可見災情的嚴重。但是這樣的管教，仍不能使以色列回歸向神。

「我傾覆你們中間的城邑，如同我從前傾覆所多瑪、蛾摩拉一樣。」（11節上）

耶和華的管教從自然界的天災，已到歷史的領域，這也是更大的災禍，戰爭使城邑傾覆，而且神的刑罰更是超自然與超歷史的，如同神刑罰所多瑪、蛾摩拉一樣。

如果從歷史的環境看，以色列北國是在王前721年被亞述傾覆。但是所多瑪、蛾摩拉的傾覆，沒有歷史環境或政治因素。阿摩司離北國傾覆雖早於數十年，這是豫言，是先知警告的目的。

所多瑪、蛾摩拉的傾覆，記載在創世記第十九章廿五節，以後常被提及，說明神刑罰的可怕（申廿九22；賽一7，十三19；耶四十九18，五十40）。這裏提及，實在因為這兩城傾覆太徹底了。

在本節中譯詞：「我從前傾覆所多瑪蛾摩拉一樣。」「我」字原為「神」（Elohim），在阿摩司書未有再提。有兩種可能的解釋：（一）這個名字，指神的權能，祂是統管萬有的神，祂以公義審判罪惡的邦國。（二）這字可在文法中用作「極級」（Superlative）是「最」大的，表明以色列被傾覆，好似所多瑪、蛾摩拉的傾覆那樣「最」徹底，「最」可怕。⁶

⁶ Harper, Amos, 101, 引用 Newcome, *An Attempt towards an Improved Version, Metrical Arrangement, and an Explanation of the Twelve Minor Prophets*, (1836).

⁴ 參閱 Wolff, Amos, 210, Textual notes, (L-L).

⁵ 參閱 Wolff, Amos, 210, Textual notes M.

「傾覆」一詞在本書也譯作「震動」(八8, 九1), 會否指地震呢? 因為地震是阿摩司所提及的(一1), 而且地震才會有這樣徹底的毀滅。無論如何這裏所指的災禍, 是耶和華最嚴重的管教, 他們再不歸向神, 已無可救藥了。

「使你們好像從火中抽出來的一根柴。你們仍不歸向我, 這是耶和華說的。」(11節下)

一根已在火中焚燒的柴, 抽出來, 沒有被燒毀, 這是指奇妙的拯救, 是奇妙的, 因為是神蹟。這裏着重的是在於情形: 僅僅得救, 不是在於程度: 部分焚毀。另一處提到的, 在撒迦利亞書第三章二節。

(3) 豫備迎見神 (12節)

這是承接上文的, 有關管教的警語(6—11節)。第十二節開端: 「所以」, 成為非常有力的用詞, 下面有嚴重的後果, 耶和華必採取行動。

「以色列阿, 我必向你如此行, 以色列阿, 我既這樣行, 你當豫備迎見你的神。」(12節)

這是十分嚴正的宣告, 神的行動雖是未來的, 卻是立即的, 祂所行的是審判的事, 非常可怕。「如此行……這樣行」在形式上是誓言(可參閱王上二23), 語句雖不同, 涵義很近似。這件事必須實行, 「不然……」表明一定的決心, 不可更改。

「你當豫備」一種命令的口吻。神的審判既是必有的, 刻不容緩, 就不可再因循, 必需警覺起來, 「豫備」是要站起來, 好似罪犯在宣判時站起來。這既是無可避免逃脫的事, 就得面對。

「面對」可能有兩種情形, 一種是迎見神, 接受宣判受刑。另一種情形是向神切實悔改, 真正歸向神。祂是「你的神」, 祂曾說「我是耶和華你的神」(利廿六44等)。祂是聖約的神, 是以色列的神, 神不能離棄以色列, 祂是信實的, 以色列也必須信實, 對祂

的神誓忠。

(4) 以歌頌作結 (13節)

在這段信息中, 先知看到伯特利這個受管教的社會, 必須轉向, 歸榮耀給神。先知也在公義的神面前, 默念祂偉大的作為與聖潔的偉名。

在本書中共有三首讚美詩(四13, 五8、9及九5、6)。這三首都以分詞(Participle)開始, 著重神繼續的作為, 結束的用語必是: 「他的名是耶和華(萬軍之神)」(見四13, 五8及九6), 韻律也十分均衡, 可趨一律, 涵意分明。這個例證參以賽亞書(四十七4, 五十一15, 五十四4、5)及耶利米書(十12—16, 卅一35, 卅二18, 卅三2、五十三4及五十一15—19)。

「那創山、造風, 將心意指示人, 使晨光變為幽暗, 腳踏在地之高處的。」(13節上)

「創」是「創造」, 原為創世記第一章一、廿一、廿七節所用的, 可指從無變有的創造。這裏「造」為「塑造」, 是藝術家及工匠製造物件(耶十八3—6)。7 前者可能是早期的用字, 8 但這裏兩個用詞是同義, 正如以賽亞書後半部所用的(四十三1、7, 四十五7、18)。

山與風是同義的對比, 山是有形的, 風卻無形。山高聳在地, 成為具體的見證。但是風, 雖然看不見, 卻有極大的影響力。風在

⁷ Paul Humbert, "Emploi et portée bibliques du verbe yāsar et de ses dérivés Substantifs," in *Von Ugarit nach Qumran: Beiträge zur Alttestamentlichen und Altorientalischen Forschung*, ed. Johannes Hempel and Leonard Rost, (1958) 82—88.

⁸ Paul Humbert, "Emploi et portée du verbe bārā dans l'Ancien Testament," *Theologische Zeitschrift*, 3 (1947) 401—22.

聖經中很少提及是神的創造。同一個字出現在詩篇第五十一篇十節，神創造正直的靈。這個字譯為靈，不是風。但是七十士譯本譯為靈，所以是指人。神創山建立大地，也造人賜予生靈。⁹ 這樣解釋也無不可，但本節都指神創造世界（自然界），重點在神是創造者，而祂創造的作為是在偌大的宇宙。

大能的神將心意指示人，「心意」原意為計劃，是將祂公義的審判宣告出來，「指示」是宣告。「心意」在七十士譯本為「彌賽亞救主」，在敘利亞譯本為「榮耀」，在亞蘭文譯本為「工作」，¹⁰ 在其他希臘文譯本為「訓誨」與「話語」。¹¹

神不僅是創造的主，也是維持的主，祂掌管宇宙萬物，能使晨光變為幽暗。無論是由白天變為黑夜，或黑夜變成白晝，在祂都是輕而易舉的事。由晨光變為幽暗，也許是指暴風雨快要來臨（詩十八9）。這也可能指審判的大日，白晝變為黑夜。七十士譯本為「祂造白晝也造黑夜」。

腳踏在地之高處，也是指暴風狂雨及雷轟（彌一3；伯九8）。祂以審判者的威榮，顯現在大地上，那是可怕的景象。人必須站在祂面前，迎見祂。但是在祂的面前，誰能站立得住呢？

「他的名是耶和華萬軍之神。」（13節下）

這是嚴肅的聲音，宣稱耶和華的名。耶和華在自然界及人類社會中有祂的作為（伯五9—16，九5—10）。在以色列的救恩歷史中，耶和華有特別的作為。以色列是祂的選民，他們必須在列邦中見證耶和華，他們在世界受異教文化的沖擊，不被沖去，隨波逐

⁹ 參閱 Wolff, *Amos*, 223.

¹⁰ 參閱 Harper, *Amos*, 104.

¹¹ 參閱 Wolff, *Amos*, 211, Textual Note Y. 指 Aquila, Symmachus and Theodotian 譯詞。

流，卻成為中流砥柱。所以耶和華是祂的名，這是信心的宣告，也成為他們歌頌的內容。

第四章概要

上文提到以色列一切的罪孽（三2），必有最後的審判，不僅民族的力量消失殆盡（三11），而且它的榮華與人民也都消滅（三15）。這是民族的整體被毀滅，包括所有的人。婦女在審判之下，因為她們的責任並非少於男子，所以本章開端嚴責婦女，尤其是首都裏顯要的家庭，這些貴婦為富不仁，罪不可恕。她們必被擄赴外邦，整個國家也均被擄掠，流逐外地（參閱七11、17，六7，五5、27），在本章第二節已清楚地敘述。

從撒瑪利亞的社會生活，至伯特利的宗教生活，先知十分憤慨地宣判他們的罪，並指明必有的刑罰。

在阿摩司傳講豫言的時候，以色列北國還在十分興盛的狀況中。人們在表面上看，仍有很熱心的宗教生活。他們向伯特利與吉甲朝聖，到聖殿獻祭。以祭司教訓為外衣，卻伸出先知宣判的拳頭來指責。以色列人離棄耶和華，還說是他們所喜愛的（四5）。說起來他們有敬拜的形式，卻沒有敬拜的實際，先知並不反對敬拜的形式禮儀，他所指責的，是那些徒有宗教外表的人，更何況他們歪曲原有的信仰，是混合迎南的宗教，甚至趨於迷信。他們繼續欺壓，行不義的事。從他們的不義，看出他們的不虔。

從第四章六至十三節內容看，似在約西亞王宗教改革的情況。那時北國已經被亞述併吞而敗亡了，伯特利的祭壇也已拆毀。但是那豫言在以後的世代十足應驗，有歷史的憑證，更可以看出阿摩司信息的重要與鑒實。其實在何西阿的信息（四15，十5），已經斥責異教的迷信，在聖所中膜拜異教的神明。阿摩司與何西阿當時期的，實情必然如此。

耶和華的管教是真實的，在自然界，也在歷史環境中（六11）。先知這裏所嚴責的，不是在於他們的不義，而在他們的不虔。宗教生活的失敗，是最根本的原因（可參閱何四4—19）。

那麼多的管教，那麼痛苦的經驗，「你們仍不歸向我！」人們是否肯歸向神，最後必須面對面的迎見神（12節）。誰也無法逃脫。在悔改時歸向神，神是滿有憐憫的主，廣行赦免。若是不肯歸向神，而最後必須面對祂的時候，神有審判的公義，忿怒的主！

人只愛自己，失去神的愛，人如愛神，必發生讚美的頌歌（13節）。耶和華是創造主，自然的主宰；祂是救贖主，歷史的主宰。在歷史中祂是審判的主，使晨光變為幽暗。祂的顯現是大而可畏的，腳踏高處，施行審斷。一切都服在祂大能的腳下，祂的名尊貴聖潔，祂的名是耶和華萬軍之神。

（六）吊喪的哀歌（五1—17）

本段信息是在甚麼場合傳講，似乎很難臆斷。這不如第三章九節至第四章三節那麼清楚。但是指責的口吻，以及為國運憂傷的情懷仍十分明顯。以色列最後是無法逃脫那空前的浩劫，且看第十六、十七節三次有「一切」的字樣（中譯詞只一次，其實「各街市上」也應譯為「一切街市上」，「各葡萄園」應譯為「一切葡萄園」），是指到處各地所有一切的地方，都有哀號的聲音，所以先知為以色列作哀歌（1節）。所以看來大概仍在伯特利或撒瑪利亞。第五節提及伯特利，吉甲及別是巴。以後約西亞王曾毀壞伯特利的壇（參閱王下廿三15起）。阿摩司在伯特利特別遭遇困難。所以伯特利的場合可能最大。

這段大略可分為五小段，從文體形式來分析。第五章一至三節，與第三章一節及第四章一節相似，呼召人們注意。但是這裏沒有直接指責他們的罪，卻以哀歌的形式，為以色列民舉哀，但卻要

「以色列家」聚集來聽這哀歌，使他們自己來意識未來的厄運，無法再輕忽了。

第五章四、五節是一番勸勉，現在帶給他們生的希望，先知以傳信者的口吻勸導，所以不再是哀歌的內容。

第五章六、八、九節，先知再呼籲人們尋求耶和華，指出耶和華的大能，所以這一小段也不是哀歌的形式。

第五章七、十至十二節，指責他們不義。第七節與第十節可說是「禍哉」的責罵詩（Woe oracle）。第十一、十二節歷數他們的罪惡。

第五章十三至十五節，先知又繼續勸勉的話。雖然通達人見這樣的特勢必靜默不言，但先知卻不可靜默（三8）。他必須勸導人們求善，就必存活。這與本章第四節相同。他講以色列為約瑟（15節），第六節也相同，可能是同時傳講的。

第五章十六、十七節是十分標準的哀歌，並且描述舉哀的形式，且與第一、二節相連。可見本段第一、二節與第十六、十七節是架構，其中再有各小段的論述。

「以色列家阿，要聽我為你們所作的哀歌。」（五1）

這是一項呼召的話，不是如在第三章一節耶和華的話，而是先知的呼召（如四1）。這是教師的口吻，在訓誨之前，先引發人們的注意（如箴五7，七24，八32、33；伯卅四2、10）。「要聽」好似耶利米哀歌（一18哀歌的開端）。舉哀的事似乎不為人注意，先知宣佈起來，好像這是大驚小怪，但是死亡的事已經發生。這正如耶利米（七29，九9）以及以西結（十九1，廿六17，廿七2、32，廿八12，卅二2）所發動的哀歌。但是舉哀者不是為別人，只為自己，這是指以色列家，或可說專指北國而言。以西結卻不同，他的哀歌是為外邦，如推羅（廿六17，廿七32）與埃及（卅二2）。所以阿摩司舉哀，在先知羣中並不獨特，獨特的是他要以色列

列人只為自己舉哀。在撒母耳記下第三章卅一節，大衛命約押及眾民舉哀，但自己也參與。歷代志下第卅五章廿五節，男女都一同為約西亞舉哀，但女子主要有舉哀的角色，是後世的事（參閱耶九16—21）。

「以色列民跌倒，不得再起，躺在地，無人攙扶。」（五2）

這裏的舉哀，是男子的口吻，因為他是談論女子的跌倒，「以色列民」原意為「以色列處女」。大衛舉哀是為掃羅與約拿單，因為他們跌倒了（撒下19、25、27）。押尼珥也這樣的口吻，論「你也這樣倒在惡者以前」（撒下34）。耶利米哀歌第二章廿一節論耶路撒冷的青年人倒在刀下（可參閱耶九21）。青年必指少男與少女，可見這是舉哀的內容。以色列好似少女倒下，無法再起來，因為她已受了致命傷。阿摩司在此處必指以色列民族的整體，不是指一些個別的青年。以西結為推羅唱出哀歌，也是指他們的整體（廿六17，廿七2、32，廿八12）。在其他的先知書還有不少例證（如鴻二12、13，三7；番二15下；彌一8起、16以及耶九16—21，四十八17，四十九3）。哀歌有時為罪而憂傷，以賽亞書第一章廿一至廿二節為耶路撒冷的不忠而悲哀。

以色列民還是處女，還在年青時，更令人心酸，好似耶弗他為他女兒舉哀（士十一39、40）。以色列現在還是青春煥發的時候，但是未來的厄運已經註定了，必將躺在地上。敵人已經來侵（參閱三11，四3，六14）。躺在地上，是指屍體橫陳地面，無人注意，因為神丟棄了她。

她躺下，是不得再起了，因為無人攙扶，任何的幫助都已失去。在耶利米書第九章二十至廿一節的哀歌，有類似的涵義，所用的描述比喻不盡相同。那是被割下的禾捆無人收取。這種攙扶是指對重傷的人加以幫助，救護與看顧，好似何西亞書第六章二節。生

命在最有活力，卻還未充分發展成長的時候，怎麼可就此了結呢？這總不應是最後的結局。

「主耶和華如此說，以色列家的城，發出一千兵的，只剩一百，發出一百的，只剩十個。」（五3）

這裏再繼續敘述舉哀的原因，以色列家的兵源逐漸減少，國力一定削弱。城往住是家族羣居之地，大家集中在那裏生活，成為固定的社區（撒下26、29；彌五1）。現在專以軍隊的人數而論，一族有一千名兵士，在一千人中，再分為百人單位（可參閱撒下19及士七16；撒下廿二7；撒下十八1、4）。現在他們整裝出發，勇赴戰場。如果有一半陣亡，只要率領的王健全，情勢還可挽救（撒下十八3）。但是假若餘剩的只有十分之一，那就十分嚴重了。這裏是否只指餘數呢？那麼應參閱第三章十二節。所餘剩的那麼少，國家的元氣已經喪失得差不多，復興的希望一定不會很大。這樣說來，以色列的前途確是不堪設想，她的死刑已經宣告，喪鐘已經敲響，淪亡的時日不會太遠了。先知這樣說法，必被人認為無稽。以色列當時經濟興盛，社會在表面看來，還是極安定的。先知未免有杞人之憂，是莫須有的，但是先知是從屬靈的意識中，體驗神的啟示，神的公義必然伸張。

「耶和華向以色列家如此說，你們要尋求我，就必存活。」（五4）

這是先知正面的勸勉話，也在本章第六節及十四、十五節。本節有三種不同的解釋。(一)這是一句諷刺話，因為那是隨着先知指責伯特利及吉甲的信息，認為他們不會真的尋求神，所以不可能存活的。¹ (二)先知勸勉他們只尋求神，不可到伯特利及吉甲（五5）

¹ Artur Weiser, *Die Prophetie des Amos, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 53, 1929, 180.

尋求。這只是兩種可能，以色列人必須作正確的選擇。² (三)這裏不是一項矛盾，而是表明神的應許，為人們豫備一條出路，不可再走向歧途，自趨滅亡。³ 有人以為第四節與第五節的話有不同的對象。本節是先知對鄉村的人們說，他們肯聽勸去尋求神，但是下一節（5節），卻對城市中的領導階級，他們仍至死不悟，只走向伯特利與吉甲，去尋求迷信的方法，所以他們自取滅亡之途。⁴

根據上列幾項說法，加以分析。首先，先知講出審判的信息，並不只對領導階級，也是對以色列全民（三2，五21—27，七11，17）。這裏哀歌是宣告以色列家的死亡，因此，在本節，指示一條生路，使以色列民能出死入生，這豈不是先知急切的需求？所以他需要大聲疾呼地向民族整體發出。

本節是否可作為序言，然後再有以下的論述。第二、三節宣告死亡，於是本節說明神的應許是生命，不是死亡。先知在此處特別是指敬拜的禮儀，是祭司型的宗教經驗。尋求是指敬拜，在聖所的禮儀。但是尋求神，不是只敬拜，而是去求問先知，從先知那裏明白耶和華的旨意。可能這裏先知要求人們尋求神的話語。

尋求神，就必存活。除了以西結書第十八章卅二節下，都是指先知的信息。這裏是說，你們若聽耶和華的話，就是祂的使者所宣講的，你們必可繼續地存活，因為神的話就是生命。這是一項十分

有力的勸告，讀者必須注意。

「不要往伯特利尋求，不要進入吉甲，不要遇到別是巴，因為吉甲必被擄掠，伯特利也必歸於無有。」（5節）

伯特利的聖所是有異教的影响，與先知的信息相連，是不可去的。吉甲曾是進駐迦南地的重要據點（書四20起），也由於在那裏有迷信的禮儀，那地方將成為以色列人逃離的起點。他們以前從那裏追來，以後將從那裏出去，被擄而去。伯特利曾是神的殿（創廿八16），以後不再是神的居所。伯特利被稱為伯亞文，是偶像的地方（何四15，五8）。「亞文」是偶像，是無有的。

別是巴也同樣是有歷史的背景。這是先知以利亞逃亡的地方（王上十九3、4），也是撒母耳的衆子活動之處（撒上八2），實在是北國的重鎮。那是從以法蓮山地一直到猶大的南端。他到北方的聖所，不經耶路撒冷的，可從那裏繞道。那裏也有以東人的住處。以色列人若在那裏尋求，必得不着耶和華的話，他們必再迷失下去。

「要尋求耶和華，就必存活，免得他在約瑟家像火發出，在伯特利焚燒，無人撲滅。」（6節）

現在由耶和華的言詞，成為先知的勸語。伯特利要有焚燒的火。阿摩司常以火為審判的表象（一4、7，二2），在第七章四至六節，仍以火為審判的威脅。以後約西亞王果然用火焚燒伯特利（王下廿三15—18）。所以約瑟家不是只以以法蓮與瑪拿西為中心，應發展至北國以色列全體。以色列不只是北方，也指南方，更是整個民族。所以約瑟只指北國，且以伯特利為聖所。這裏再指北國的敗亡（參閱四12；王下廿三15—18）。

所以約瑟的家在火的焚燒之中。約瑟家不再是撒母耳記第十九章廿一節指便雅憫為代表。整個北方是在烽火之中。神的公義在以色列北國，在歷史之中，也可由自然的景象說明，這些就在以下的

² Ernest Würthwein, "Amos-studien," *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 62, 1950, 10—52

³ Franz Hesse, "Amos 5:4—6, 1485," *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 68, 1956, 1—17.

⁴ A. Alt, "Die Heimat des Deteronamiums," in *Kleine Schriften*, 2, 269.

經文裏。

「你們這使公平變為茵陳，將公義丟棄於地的。」（7節）

本節可能與第二至三節及第四至五節的文體形式相似，仍是哀歌。有人認為應加了「禍哉」或「有禍了」的字樣，這是否原來經文所具有的？

「你們」必指以色列人，他們輕忽公平與公義，公平與公義，為阿摩司書的重點。這兩個名詞同時提說，在第五章廿四節及第六章十二節。在智慧文學中，這二者常同時提說。箴言第十六章八節：「多有財利，行事不義（缺少公義），不如少有財利，行事公義（公平）。」第廿一章三節：「行仁義公平，比獻祭更蒙耶和華悅納。」第八章二十節：「我在公義的道上走，在公平的路中行。」所以智慧可用這二者概括來說明（參閱箴一3，二9以及創一八9）。在先知文學中，這兩者也是信息的重點，在阿摩司以後，有以賽亞及耶利米等。先知以賽亞認為以色列人破壞了原有的公義與公平（一21，五7，廿八17）。公義與公平原為立國的基礎；是王位真正權勢的依據（賽七1—17，九1—6，彌賽亞豫言也以此為主要信念）。先知耶利米強調王必須施行公平和公義，必得福樂。約西亞王為困苦和窮乏人伸冤，可惜他兒子約雅敬沒有這樣行。所以先知以沉痛的心，為以色列的國運舉哀（耶廿二16起）。

阿摩司認為「公義」是正當的司法程序：在城門口作法庭的審斷處（五10、15）。何西阿更明確地說明，公平是君王與祭司執行法律的事（何五1）。「公平」在阿摩司的觀念中，是以法律建立社會的秩序，人應站在別人的權益方面，為人辯屈，維護公平（參

• George Adam Smith, *The Book of the Twelve*, vol. I, (19) 有關「禍哉」的體裁，在本章第十八節中討論。

閱二6及五12)。[•]

公平變為茵陳，茵陳是小樹，枝葉寬大，在初冬時開花結果，味道苦澀，常與毒物相提並論，指不敬畏神的人（申廿九18），被趕逐至被擄（耶九15、16），垂死的人（哀三19）。這裏「公平」被喻為藥草，是為解救困苦受欺壓的人們。但是醫治的變為毒害的。公平是從神而來（箴廿九26；參閱十六33）。但是人以善為惡，以惡為善，豈不是以甜為苦，以苦為甜嗎？（參閱賽五20—23，也是用哀歌的形式）

公義丟棄於地，好似毀滅的大水沖掉（參閱賽廿八2）。

這樣的改變都是極有毀壞性的，因為將律法與秩序扭曲，必有相反的效果（可參閱五8，六12及八10）。

「要尋求那造昴星和參星，使咒詛變為晨光，使白日變為黑夜，命海水來澆在地上的。」（耶和華是他的名）。」（8節）

本節必與第三、四節相連（正如第四章十三節與六至十一節相連，或第九章五、六節與一至四節相連）。此處提到「尋求」，以色列人沒有做得對，他們到伯特利的祭壇，或吉甲或別是巴，都有迷信的成分，必無法尋見耶和華。耶和華是創造的主宰，祂在自然界施行的，必在歷史中彰顯。

「昴星」照字義為「羣」或「堆」，這必指一羣星斗。七十士譯詞為「一切」或「萬有」。神是創造萬有的。但是此處尚有「參星」。「參星」字義為「破法」，並不構成甚麼用意，七十士譯本

• 參閱 Alfred Jepsen, "צדק und גְּזֵרָה im Alten Testament," in *Gottes Wort und Gottes Land: Festschrift H. W. Hertzberg*, ed. Henning Graf Reventlow, 1965, 78—79; Hans Heinrich Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung; Hintergrund und Geschichte des alttestamentlich Gerechtigkeitsbegriffes*, 1968, 111—13.

為「夜星」。一般的解釋為夏夜的星，而昴星為冬夜的星。⁷ 所以此處提及兩種星，可能指季節的更迭。

死蔭變為晨光，由深夜至黎明白晝。由白日再變為黑夜，是日夜的轉變。命海水澆在地上，可否喻為烏雲密集，從海水所吸收的，再傾雨在地上？使旱地成為雨水滋潤之地？⁸

自然界的變遷運轉，都是見證神造物的偉大。以「耶和華是他的名」作結，似乎是頌詞（讚美詩）的形式。七十士譯本加上「萬軍」，那麼應為「萬軍之耶和華是他的名」，正如第四章十三節的經文。

「祂使力強的忽遭滅亡，以致保障遭毀壞。」（9節）

上節是指自然界的現象，本節是看歷史的狀況。神的能力是無可抗拒的，因為祂使毀壞與滅亡好似火光一樣照射出來，力量巨大，甚至所謂力強的，必不能抵禦。人以為可躲藏與防備的保障，也同樣遭受破損，無法倖免。

本節經文在評鑑上十分困難。如果照七十士譯本，神命定或安排毀滅的事臨到強壯者。「力強的」是堅固的地方，或可譯作「堅城」。這樣「堅城」與「保障」為同義的相聯詞，而「滅亡」與「毀壞」也是同義的。中譯詞「以致」是前因後果的語調，實際二者是重複的語意。「祂將滅亡帶給堅強，將毀壞帶給保障。」這是很均衡的詩句，可能也是原來的讚美詩。

這既是讚美詩，加插在信息中，也是十分引發人深思與回應的。

「你們怨恨那在城門口責備人的，憎惡那就正直話的。」（10

⁷ Georg Fohrer, *Das Buch Hlob*, (1963) 216.
⁸ Salomon Speiser, "Bemerkungen zu Amos," *Vetus Testamentum*, 3 (1953) 305-10.

節)

這又必須參考箴言中的智慧話。恨惡責備的是畜類（箴十二1），甚至會死亡（十五10）。義人只恨惡謊言（十三5）。好流人血的，恨惡完全人（廿九10）。在城門口責備的，必是執行法律的，那就是嚴重的問題。

城門口原是城門的內側，在過道旁可有空處，可置放坐位的櫈子。有人被控告，被告與原告可站在法官面前，還有長老來審斷，其中有人專為執行傳揚，來責備犯罪的人（參閱申廿一19，廿五7；得四11）。這人必是主審者，稱為完全人，實則為審判公平完全，他是正直人，為無辜者辯屈（箴廿九10），他是行動正直的人（箴廿八18；參閱詩十五2）。所以阿摩司在這裏是在維護公平。

「你們踐踏貧民，向他們勒索麥子。」（11節上）

貧民為社會的無助者，應該給予同情與濟助。貧民借債，別人不可向他取利息（出廿二25；參閱利廿五37及申廿三19）。但是以色列人行惡，沒有顧念窮人，反向他們取租及取利。他們勒索麥子，麥子可取代現款，再將麥價提高，可以取利致富。

「你們用繫過的石頭建造房屋，卻不得住在其內，栽種美好的葡萄園，卻不得喝所出的酒。」（11節下）

在以色列古代的房屋，都是用土磚砌成的，容易破碎倒塌（參閱賽九10）。石頭建屋比較堅固，如果鑿過的石頭經過挑選與鑿刻，不僅光滑美觀，一定厚實，為上選的建築材料。這樣的房屋必定昂貴。葡萄園「美好」，是指適當的地形位置，向陽的角落，土壤等一定也是好的（參閱賽五1、2）。有這樣好的果園及房屋，必是上等階級的人家，但他們未必能自行享用，因為他們沒有神的悅納，而且犯罪使神憎惡，他們的財富是以不正當的方法獲取的。

「我知道你們的罪過何等多，你們的罪惡何等重。你們苦待義人，收受賄賂，在城門口屈枉窮乏之人。」（12節）

「我」是先知的自稱，因為這裏的發言不是耶和華。這也不再是哀歌，而且直接的指責。「我知道……」他似乎總括他們的罪狀。罪過是舊約的常用字，並未指出是屬於社會道德，或律法的，或禮儀的。何等，何等，何等，他特別指出三種罪狀。第一是虐待義人，他們是無辜者受欺壓，壓迫逼害，原指軍事的行動，對敵而起的壓迫（參閱三11，與「踐踏」相似）。第二是收受賄賂，偏袒惡人，沒有公平，他們真是將公義丟棄於地（五7）。以賽亞書第一章廿三節及第五章廿三節將賄賂稱為禮品，賄賂人心。阿摩司用詞原意為「遮蓋」，是暗中塞錢，就是我們俗稱為「黑錢」。這兩個用詞在箴言第六章卅五節（贖價與禮物）。賄賂當然是不正當的（箴十七15）。第三是屈枉窮乏人。窮乏人往往是指無辜的義人，因為他們在社會上沒有地位，在法律的程序中，受惡人卑鄙的手段所害，受屈枉，原意為「他們被摒棄在一旁，得不著法律的保障」。所以先知為他們鳴不平，提出抗議。

「所以通達人見這樣的時勢，必靜默不言，因為時勢真惡。」

（13節）

這樣的時勢是罪惡的，先知彌迦也有相同的論述（彌二3下）。通達人為甚麼靜默不言，是否因有智慧而明哲保身，獨善其身呢？在屈枉不公的情況下，怎不挺身而出呢？其實他保持緘默，是靜候神的審判，因為人可以屈枉，卻無法使神不顧。耶和華已經宣佈審判，無人可以逃脫，因此智慧者不必多言，而有順服的心，知道耶和華的道義哉，北國的敗亡必在不遠的未來。

本節經文相當特出，有些學者以為這是以後附加的，或應在第十二節與第十六節之間，第十四、十五節應另置其他經文之後。[•]至於通達人，是否另有所指？也許在排除萬難面對反對的情形之

下，靜默不言幾乎是不可能的，這是先知所體驗的（七10—13），或者這是先知所困惑的事。耶利米也有這樣的經驗，他曾不想再提耶和華，奉祀的名講論，但感到有燒着的火，閉塞在當中，他就會忍不住，不能自禁（耶二十9）。

「你們要求善，不要求惡、就必存活。這樣，耶和華萬軍之神，必照你們所說的，與你們同在。」（14節）

第十四、十五節應為第四、五節的註解，在語氣方面純粹是智慧者的思想。尋求神（4節），就是這裏「求善」。不要往伯特利等地尋求（5節），在這裏「不要求惡」。

求善是必需的，箴言第十一章廿七節：「鑿切求善的，就求得恩惠。」相反地，「惟獨求惡的，惡必臨到他身。」智慧者有能力分辨善與惡，這裏的善，也指公平而言，以律法為生活的準則。「尋求」是認真的願望與關念，真實想得着心中所切願的。

「就必存活」這裏也是重複第四、六節，可見尋求的目標是神與祂良善的旨意，所獲得的是生命的保障。況且保證的不僅是生命，更有生命的福，就是有耶和華的同在。這句話原是聖戰的保證話（申二十四；彌三11；賽七14，八10；詩四十六7、11）。

求善，不僅是尋求耶和華，也尋求道德的行為，指人際的關係。所以求善是敬虔與道德二者兼顧，這也是智慧書特別強調的，敬畏神，遠離惡事，是約伯的良善（伯一1）。信心與行為並重，信心的行為，行為的信心二者是一件事。

「要惡惡好善，在城門口秉公行義，或者耶和華萬軍之神，向約瑟的餘民施恩。」（15節）

第十五與第十四節是相連的，而且形成交叉的形式，第十四節善與惡，第十五節為惡與善。這樣交叉的排列（Chiasmic arrangement），更形成強烈的對比。善怎樣建立呢？在城門口秉公行義，公平與公義是必須建立起來，有特殊的效果，才符合神公義的要求。

• Wolff, Amos, 250.

耶和華施恩，是大家所願望的。詩篇中常有這樣的呼求：求你憐恤我！或「憐恤」、「可憐」都是同一個字（詩四1，六2，九13及一二三3）。

約瑟家在第五章六節，這裏提約瑟的餘民，是指以色列中少數蒙神保留的人民。他們保持信仰，真心悔改，而且始終忠信，成為日後以色列民族復興的核心。以色列的敗亡是必然的，但仍有少數的餘民存留，他們復興的願望必永不消失。

「主耶和華萬軍之神如此說，在一切寬闊處必有哀號的聲音。在各街市上必有人說，哀哉，哀哉，又必叫農夫來哭號，叫善唱歌的來舉哀。」（16節）

這裏又回到哀歌的形式。寬闊處是城門口的廣場，或在聖殿之前，甚至在曬穀場前面，必有大廣場，可供人們聚集城市中房屋林立之間，有許多狹窄的街道。在那些地方都有哀號，可見悲哀的氣氛瀰漫在各處。這情形不僅在城市，也在鄉鎮，農夫也在哀號。舉哀的人是包括各階層各地的人們。舉哀的人為自己悲痛，也為別人哀傷，甚至雇人來舉哀，善唱哀歌的可能原是職業的，被雇用喪事的場合中。所有的人都在悲痛裏，似沒有例外，是最普遍的情形。

「在各葡萄園，必有哀號的聲音，因為我必從你中間經過，這是耶和華說的。」（17節）

在農田，有農夫在舉哀。在葡萄園，有工人也在哀痛。舉哀的情形不僅普遍，也極徹底。可能不僅有哀號的聲音，而且也有舉哀的行動，禁食，撕裂衣袍，披上麻布，將爐灰或地上的灰塵撒在頭上，並且剃頭，使頭光禿（參閱八10）。

那並不是說，耶和華離棄他們了，神還在他們中間經過，只是降禍不降福（九4）。神必不再寬恕他們，任意地放過他們（七8，八2）。神的顯現可能是眷顧，也可能是刑罰。所以人人都要

豫備迎見神，神是審判的主，祂若究察罪孽，誰能站立得住呢？公義的神已在中間施行審判了。

（七）耶和華日子（五18—20）

這段經文似承接上段的哀歌（1—17節），但是在內容方面卻不盡相同。以色列的命運在此處所描述的，完全在無可逃避的境地中，幾乎完全無可逃避。先知究竟在何處宣講，在撒瑪利亞還是在伯特利？也不能臆斷，但是下一段（21節起）指責他們敬拜的錯誤，可能是在伯特利，在那裏的聖所旁。

在文體的形式，「禍哉」的宣告，也是在先知文學中常見的，「禍哉」之後用「多數的分詞」（Plural Participle）。本段第十八節開端發出「禍哉」（中文為「有禍了」置於句子的末端），但在下半節就斷了，「你們為何……」直接向他們說話，由起初第三人稱改至第二人稱「你們」，是智慧者的語調，在先知文學中屢見不鮮（如賽五8起；彌二1起；摩五7、10，六1、4—6）。這裏以問句口吻：「為何……」為加強這段信息的語調，在第二十節上也用這口吻。第十八節的問句是指責的，第二十節的問句是理論的。這裏還有一個特點，就是以表象作喻，說明之後來下結語（20節），無人可以逃脫耶和華的忿怒。

關於「禍哉」的文體，是先知文學的特性，表達先知那種同情的慨嘆。¹在形式上，是在「禍哉」之後，隨着有多數的分詞，以表明受責的行為，這是智慧的傳統說法，為教學的口吻（Pedagogical

¹ Johannes Hempel, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, 1930, 66, Gunther Wanke, "יָכִי וְיָלֵךְ" *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, 78 (1966) 215—18. Richard J. Clifford, "The Use of Hôy in the Prophets," *Catholic Biblical Quarterly*, 28 (1966) 458—64.

Clan Wisdom)。² 有人認為先知「禍哉」的宣告，是從「咒詛」的禮儀中演變而來的。這「咒詛」的宣告最典型的例子是在申命記第廿七章十五至廿六節，有十二項的宣告，³ 在形式上的確與阿摩司的「禍哉」十分相似。

「禍哉」都是哀嘆的口氣，在原文中有兩個不同的字。一個通常譯為「禍哉」或「有禍了」，有廿三次。另有二十次是特指某些人，在某種情形之中（如何七13，九12；賽三9）。「我有禍了」（賽六5：「禍哉我……」；耶十19：「禍哉我……」），「我們有禍了」（耶四31；撒上四7、8）。這裏「禍哉」帶着焦慮的成分，對別人有威脅性的語氣。⁴

另一個用詞通常譯為「哀哉」，是驚嘆語，有五十一次之多，或用於弔喪者的哀號（王上十三30；耶廿二18等）。有時是用於激勵的語氣（在賽五十五1；亞二6、7；中文聖經並未譯出）。「哀哉」是哀歌的形式。「哀哉我兄阿！」（王上十三30；耶廿二18也類似）。以色列人中有唱哀歌的婦女，大概是用同樣學衰的形式（耶九16）

第八世紀的先知常用這樣的文體，以賽亞書中例子很多（五8—24，十一4，廿八1起，廿九1起，十五，三十一起，卅一起）。以賽亞也用智慧語的語氣（五20、21），可參考的資料為傳道書第十章十六節及箴言第廿三章廿九至三十節。彌迦書也有「禍

哉」的文體（二1起）。可能受阿摩司的影響。

「禍哉」的文體既與智慧文學的語氣相似，可能有教學的用意。所以在本章的哀歌中（摩五7）公平與公義是先知教訓的主題，在耶利米書第廿二章十三、十八節；以賽亞書第五章二十、廿三、廿四節也相似。

阿摩司用「禍哉」宣告的方式，不是他首創的。且看他曾以數字的漸進法「三番四次」（一3—二6），也是智慧傳統的語氣。所以他此處用哀歌的方式（五章），都是有口傳的用法可依據，以達成教導的目的。

「想望耶和華日子來到的，有禍了。你們為何想望耶和華的日子呢？那日黑暗沒有光明。」（五18）

先知說那些人是有禍的呢？是那些「想望」的人。「想望」原意為「貪慾」，好似貪戀食物（民十一34）、「貪食貪戀」（箴廿三2、3、6）。這裏可能是指那些破壞神公平與公義的人（五7）。他們想望耶和華的日子，本身的動機就不正當。

「耶和華的日子」在阿摩司書首次出現，但這觀念早就在以色列人心中，甚至最為普遍。⁵ 「日子」不是指時間，而是著重事件。以色列人所以想望那日子，是在聖戰的凱旋，外邦人被耶和華滅絕，他們得到最後的勝利。⁶ 所以耶和華的日子是宣告以色列仇敵的敗亡，是「米甸的日子」（賽九4；參閱士七章）。⁷ 但是阿

² Meir Weiss, "The Origin of the 'Day of Yahweh'—Reconsidered," *Hebrew Union College Annual*, 37 (1966) 46.

³ Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1–II, 120; Siegfried Herrmann, *Die Prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, 1965, 121; G. von Rad, *Old Testament Theology*, 1962, vol. II, 119.

⁴ Klaus Dietrich Schunck, "Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom 'Tag Yahwehs,'" *Vetus Testamentum*, 14 (1964), 319–30.

² Erhard Gerstenbenger, "The Woe-oracles of the Prophets," *Journal of Biblical Literature*, 81 (1962) 249–63, Hans Wolff, *Amos the Prophets* 1788, James G. Williams, "The Alas. Oracles of the Eighth Century Prophets," *Hebrew Union College Annual*, 38 (1967) 75–91.

³ S. Mawinckel, *The Psalms in Israel's worship*, vol. 2, 1962, 50; C. Westermann, *Basic forms of Prophetic Speech*, 1967, 190–98.

⁴ 這也是 Wanke 所強調的，參閱其短文 217

摩司重新解釋，這日子是耶和華審判的事件，對外邦人，也對以色列人（五2、26、27）。那日必定是黑暗的，有災難的，不是光明快樂的日子。

「景況好像人躲避獅子又遇見熊，或是進房屋以手靠牆，就被蛇咬。」（19節）

這裏描述人如何無法逃脫耶和華所降的災害，可稱為兩個故事，先有的是逃避獅子的必仍會遇見熊，另一個是到房屋內避難，被蛇咬傷。⁸可能只是一個故事。獅子十分兇猛，熊也並不亞於猛獅。在曠野好容易逃脫猛獸的追逐，終於進入房屋，靠牆稍透口氣，卻被蛇咬，蛇是人最大的仇敵（創三15；民廿一6；耶八17；箴廿三32）。這可能是牧羊人的經驗，與第三章內容一樣，強調不可避免的災禍。

耶和華的日子是無可逃避的，這是可怕的審判，而且有戰爭的威脅（二14—16，三11，五3）。但是這戰爭未必是聖戰，不是以色列人可以取勝的。耶和華的日子不再是得勝歡樂的場合，沒有勝利與戰利品，卻是遭難致命的末日。這苦難是在本土，危害臨到居民（五2）。即使有少數人可以逃脫，也只會像牧人從獅子口中搶回兩條羊腿或半個耳朵（三12）。

「耶和華的日子不是黑暗沒有光明麼？不是幽暗毫無光輝麼？」（二20節）

現在的問題是修辭的（Rhetorical question），這是希冀答覆者明白耶和華日子的實況：災難與毀滅。黑暗與幽暗是「毀壞」的同義。從阿摩司起，以後的先知都依據這樣的觀念（番一15；賽十三10；珥二2、31）。阿摩司且以光明與黑暗作強烈的對比，也有智

⁸ Carl Brockelmann, *Hebräische Syntax*, 1956, 41K, 但 Paul Joüon, *Grammaire de l'Hebreu Biblique*, 1947, 119q 認為只是一個故事。

慧文學的意味（參閱賽二20）。這裏「光明」與「光輝」，常指耶和華拯救祂的百姓、從敵人中救出來（賽九1；詩十八12、28；哈三4、11；賽十三10）。所以先知以象徵的文字，說明那大而可畏的日子毀滅的實況。

(八) 子民遭棄絕（五21—27）

本段的特色，是以第一人稱，表明耶和華的言詞，神直接指責以色列的罪（五12也以「我」來指責）。這裏以審判的目的作結（五27）。先知既代耶和華發言，用的方式是傳信者的言詞。但是「耶和華如此說」，卻沒有在此處出現。第廿一、廿二節是十分標準的聖所言詞，正如在第四章四、五節，都是指責以色列人在敬拜的事上失敗。第廿三、廿四節是訓誨的言詞，尤其第廿四節更是十足智慧者的口吻。第廿五、廿六節突以散文出現，第廿七節再以詩文作結。由於聖所的言詞，故推斷本段信息發出，是在伯特利。這裏豫言被擄的事，在第七章十一節再提。

「我厭惡你們的節期，也不喜悅你們的嚴肅會。」（21節）

這是耶和華嚴肅的話：「我厭惡……不喜悅……」，詩人也曾說，耶和華憎惡狂傲的作孽者（詩五5），恨惡那些喜愛強暴的人（詩十一5），以及那信奉虛無之神的人（詩卅一6）。在阿摩司書中，耶和華憎惡雅各的榮華（六8）。

「神不喜悅」原意為「神拒絕」，詩篇第七十八篇六十七節：「神棄掉約瑟的帳棚」，第五十三篇五節：「神棄絕他們。」神棄絕他們，因為他們先離棄神（撒下十五23；何四6）。

神厭惡他們的節期，正如以賽亞書第一章十三、十四節所提說的。嚴肅會與宣召的大會原是敬拜的場合，但神也完全不喜悅，拒絕他們。他們在禮儀方面不潔，神不會悅納接受他們的奉獻。

「你們雖然向我獻燔祭和素祭，我都不悅納，也不顧你們用肥畜獻的平安祭。」（22節）

你們即使獻燔祭，燔祭是全部獻上，仍不為神所重視。素祭原是附帶的，附帶在燔祭一起，表明盡心盡力的奉獻。神仍不悅納。素祭在此處也可能指一般的祭，或所有的祭，因以多數字出現，在他處用得甚少。

神不悅納、不顧（22節下），祂也不聽（23節下），祂完全拒絕，不願接受。這是獻祭的用詞，看祭物是否蒙神悅納（利七18，十九7，廿二23、27）。獻祭經理的祭司當時應予宣告（參閱結二41；瑪一10；詩五十一16；耶十四12；撒下廿四23）。

平安祭此處用少數字，他處多用多數字。「平安」這一用詞也有「完成」的涵義，可能指在獻祭中以這祭為結束奉獻的行動，可見這是一套很完善的獻祭禮儀，也舉行很盛大的會。平安祭的性祭肉原由大家來分享，但此處提到肥畜，是否只指獻給神的？但是耶和華不顧，不再注意（這是詩篇屢用的如十三3，卅三13，八十14）。

「要使你們歌唱的聲音遠離我，因為我不聽你們彈琴的聲。」（23節）

以色列人在敬拜之後就有慶祝的盛會，舉行筵宴，一同歡樂，彈琴唱歌。此處「唱歌的聲音」原意為噪聲，有時用於戰爭的喧嚷（參閱王上二十13；珥三14），也可作收穫時的歡樂（何九1）。這裏是以命令詞說出的：你們將歌唱的聲音遠離我！這是對祭司所說的？還是指整個的國家或敬拜的團體？單數是指集合的用詞（如在申六4）。

他們不僅不許唱歌，而且也不可彈琴。有的譯本直接譯為豎琴（拉丁文譯本），這是一種十弦琴，是以色列最古老的樂器。¹ 彈

¹ Karl Hermann Kraeling, "Music in the Bible," in *Ancient and Oriental Music*, ed. Egon Wellesz, *Oxford History of Music*, vol. I, 1957, 283-312, (especially 296).

琴是與讚美的禮儀有關，神卻不聽。祂不願意接受他們的頌讚。歌唱與哀歌相反，是歡樂的，神也憎惡。祂完全棄絕他們。

那些敬拜者並不真正敬虔，他們獻祭，也缺少奉獻的誠心。他們只是乘機歡樂一番，沒有實際恭敬的態度，在神面前，毫無謙卑悔罪的心，沒有尊敬神的主權，尊主的名為聖。

「惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔。」（24節）

歌唱與彈琴的聲音不要再聽了，應有公平與公義的呼聲。此節是上文的結束？還是下文的開端？可能是後者，因為這是審判的宣告，是耶和華公義的啟示。祂公義的作為要顯露，公平也必昭彰。在以賽亞書第一章十三至十七節，公義是律法的要求，不僅在禮儀上正當，必需在道德上端正。所以上下文所提的供獻，都不足以符合神的旨意，公義與公正才是神的要求。

公義如江河那樣滾滾湧流，不會乾涸。這究竟不是溪流，在乾旱的季節會乾。以色列不是會將公義丟棄於地，使公平變為茵陳嗎（五7，六12）？但是神的公義不同，永遠湧流不息，公平如大水滾滾，得以灌溉地面，滋潤農田，使穀稂成長，生命必不斷滋長。這常是舊約中的信念（申八7；王上十七4、6；賽卅五6）。

如果這是審判的宣告，神的公義與公平來臨，好似江河缺堤，淹沒全地，到處都為洪水所侵，正如挪亞時代洪水之災一樣。這樣的審判是最徹底的，最普遍的、毀滅是全然的，無人可以逃脫，這將是最可怕的景象。先知特別提出警語。

「以色列家阿，你們在曠野四十年，豈是將祭物和供物獻給我呢？」（25節）

這裏在追溯以色列的救恩歷史，再論獻祭的事。耶利米書第七章廿二節：「我將你們列祖從埃及地領出來的那日，燔祭平安祭的事，我並沒有提說，也沒有吩咐他們。」當以色列人在曠野，動物祭性容易準備，而素祭所需要的穀物、菜蔬、麪粉、油、香都不容

易有。所以耶和華對他們的要求並不高。四十年在曠野，他們仍沒有達到神對他們的要求，以致第一代的人都倒斃在那裏，沒有進入安息之地。這是歷史的教訓，給予他們足夠的鑑戒。祭物和供物既不是首要的，他們應該明白公義與公平才是神基本的要求。但是敬拜獻祭的事，仍舊反映他們的信心。他們非但沒有真誠的信心，甚至陷於迷信而不自拔，所以他們的罪就更嚴重了。

「你們拉着為自己所造之摩洛的帳幕，和偶像的龕，並你們的神星。」（26節）

這裏迷信的宗教，可能來自米所波大米，在第八世紀的亞述尤其盛行。北國受亞述的影響，必有這種信奉的行為（可參閱王下十七29—31）。這些膜拜的異教神明，是人手做成的，只是製造的對象，怎可敬奉？他們將神像擺着遊行，神像頭上飾有八顆星，可能與拜天象有關。²

「摩洛的帳幕」和「偶像的龕」這二者可能都指星象，是亞述人的宗教。這裏再提「神星」，全指同一種敬拜的對象。³

「所以我要把你們擄到大馬色以外，這是耶和華名為萬軍之神說的。」（27節）

被擄的命運成為必然的事。阿摩司向伯特利的祭司亞瑪謝清楚地豫言（七11、17），以後必會應驗。他們將被擄至大馬色以外，大馬色是亞蘭（敘利亞）的京城，是以色列歷代仇敵之地。以色列曾受亞蘭之懲罰，去攻擊亞述。以後亞述擊敗亞蘭，再對付以色列，使以色列終於敗亡。當阿摩司豫言的時候，他必已體驗亞述威脅之隱憂。但本書完全不提亞述，可能在此處，大馬色之外，就指亞述。

² 參閱 *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, 1954 圖表一〇四、三〇五、六二五、六八四等。

³ W. Zimmerli, *Ezekiel*, 150.

在「大馬色文件」（The Damascus Document — Zadokite Document），曾引述阿摩司書第五章廿六至廿七節。解釋方面強調「大馬色以外」不是地理環境，而是在會眾曠野寄居，這曠野就是在古倫（Qumran），而上文是指責耶路撒冷的祭司們。

耶和華是萬軍之神，祂是總司令，頒佈命令，將以色列人驅逐出境，被擄到外邦。這是祂宣判的話，無法更改（一4、7、8、14，二2、3，三15，六14）。

第五章概要

先知以哀歌開端，以色列好像垂死的人，病入膏肓，大限即至，無論在伯特利或吉甲，都無法挽回這種危局，耶和華在古時所行的，以及應許列祖的福分，都不會再恢復了。

但是在黑暗中，並非完全沒有一縷希望的光輝。「你們要尋求我，就必存活」（4節），但是這些話會奏效嗎？他們必歸無有，因為無人肯聽這樣的勸告。

先知再努力呼籲（13—15節），求善不求惡，就必存活。惡惡好善，或者神向約瑟的餘民施恩。這仍在重複原有的勸告（4節）。這也是道德的呼聲，難道時勢真會逼得他靜默不言嗎？然而他還是不肯放棄。

今日教會是否也需聽見同樣的呼聲？福音怎可轉為哀歌呢？現代的先知在那裏？

禍哉的宣告，再在時代的走廊響亮地發出。耶和華的日子就要來到，黑暗沒有光明（18—20）。這是末事的信息，從亞述侵略的災害，一直看到末日最後的審判。這是救恩歷史的內容，是審判的信息。

耶和華萬軍之神在歷史中，祂的公義與公平必然在審判的作為中彰顯，如大水滾滾，江河滔滔，湧流不息（24節）。

(九) 安逸者有禍 (六 1—7)

先知向安逸的人發出「禍哉」的宣告。那時甲尼與哈馬兩個大城，已被亞述的提革勒米利撒三世所征服。以色列王米拿現必須向亞述進貢。在主前 734 年，非利士人的迦特在亞述的管制之下。這個時期已經豫示以色列敗亡的兆象。但是那些安逸無慮的人，還在夢想安全，使先知感到悲哀，因為他們沒有為約瑟的苦難擔憂。

本段是標準的「禍哉」之宣告，因為有多數字的分詞 (Plural Participle)，並且有「所以」的字樣在結語中 (三 11, 五 16, 七 17, 在第五章十六節中譯詞無「所以」)，就是在第七節。

以色列被稱為約瑟，「約瑟的苦難」(六 節下)可與「約瑟的餘民」相對，是很特出的 (參閱五 15)，第五章六節也有「約瑟家」。約瑟家原只指以法蓮與瑪拿西，為巴勒斯坦中部的支派。早於便雅憫族被認為約瑟家的代表 (撒下十九 20)。在阿摩司的時期，必指以色列全家，專指北國。

「禍哉」原指第三人稱：那些安逸無慮的有禍了。但下一節 (2 節)，即直接向以色列人說話：「你們」，以後都是一連串的責備都直指「你們」，也是特出的文體。

第二節提出迦特，但是在第一章六至八節論非利士，卻沒有包括迦特，實在值得注意。第二節在文體的突破，又提及兩大重鎮及迦特，也給予歷史的背景。

「國為列國之首，人最著名，且為以色列家所歸向，在錫安和撒瑪利亞山安逸無慮的，有禍了。」(六 1)

這節是針對以色列的上等階級的人。在字句的次序上，以「禍哉」開始，指在錫安安逸的人與撒瑪利亞山無慮的人。這就成為同義的對句 (Synonymous Parallelism)，包括南國與北國的領導階層的人們。阿摩司雖為南方人，但他在北方傳道。他極少提到南方猶大，除在信息的開端，由列邦至猶大，再由猶大至以色列。其他信

息幾乎全不提及猶大，連他談蒙召的經驗 (七 15)，都不提南方。可能他所著重的是撒瑪利亞的地位，那是北國的京城，其重要性相當於南國的錫安。

有人將錫安的名詞改為「城市」，使城市與「山上」作一對比，因為第六章八節有「城」的字樣。但是撒瑪利亞山成為一個常用的名 (三 9 與四 1)。其實錫安也是山，可見二者都可稱為城與山。從當時歷史情形，錫安確較安定，而撒瑪利亞也十分平安。因此這裏同時提及，表明先知關念那兩國的前途，且有極大的隱憂。

「安逸」原意為信任，指樂觀與安全，可以完全沒有顧慮。這是一種自恃甚至狂傲的態度 (箴十四 16)，他們很可能倚仗自己的財物 (箴十一—28)。他們驕傲的原因最主要的是居於高位，又看以色列為列國之首。他們以為以色列是最優秀的民族，他們在最高的民族中居最高的地位。以色列是神從萬族中揀選出來，作神的子民。但是民族的偉大，不是在於偉大的領袖。

但是那些安逸無慮的領導階層的人，狂傲自恃，以為是「人最著名」的，是以色列家所歸向，所擁護的。這樣的人們真的有禍了。

「為以色列家所歸向」，在經文評鑑上是難題，因為七十士譯本及拉丁文譯本之詞句十分含糊，可能對經文有誤解。

「你們要邁到甲尼察看，從那裏往大城哈馬去，又下到非利士人的迦特，看那些國比你們的國還強麼？境界比你們的境界還寬麼？」(2 節)

甲尼是北敘利亞的大城，有人甚至認為是京城。創世記第十章十節首次提起，以賽亞書第十章九節為迦勒挪，以西結書第十七章

¹ 以「錫安」改為「城市」，可參閱 Ernst Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, 1930。關於這個問題的研究，Artur Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, 1967; Hans Wolff, *Amos*, 1969 都有論述。

廿三節爲干尼，可能是同一個地方。地理位置有不同的說法，有的認爲在底格里斯河（或亞底結河），有的認爲在哈馬之北七十五哩，卻都無法確定。²

大坡哈馬可能是在大馬色之北一五〇哩，爲以色列之極北之邊界處（參閱民卅四8），原屬北國的疆土，在耶羅波安二世的治下（王下十四25、28及摩六14）。以後獨立，又與鄰國結盟對付亞述，終爲亞述所併吞。

迦得是非利士五大城市中，最靠近猶大的邊境（撒十七52）。曾被烏西雅王所毀（代下廿六6），以後爲亞述所管制。³

這些地方先爲亞述之提革勒昆立撒三世所侵，時在主前738年，近年學者多認爲此處可能所指之時間更晚，爲撒珥根二世的戰果，他在主前711年制勝迦得，事在主前720年征服哈馬，主前717年得勝甲尼。如果是撒珥根的戰功，那麼這節經文是在阿摩司以後編入的。⁴但是這裏提到錫安和撒瑪利亞安逸的情形，似乎爲時較早，所以第二節的時間仍是以主前738年較爲可靠。

以色列在國力與道德方面不會比那些國強，那些地方的境界也不會比以色列寬。這裏先知不是要那些國與以色列比，而是以色列與別國比較（中譯詞稍有出入）。最好的類比是那鴻書第三章八節。首領們實在沒有甚麼可以自恃的，他們必須謙卑。

「你們以爲降禍的日子還遠，坐在位上盡行強暴。」（3節）

² Martin Noth, *The Old Testament World*, 1966, 235, Martinus A. Beek, "Kahe," *Bibisch-historisches Handwörterbuch*, ed. Bo Reicke and Leohard Rost, vol. 2, 922.

³ Hanna E. Kassia, "Gath and the structure of the 'Philistine' Society," *Journal of Biblical Literature*, 84 (1965), 259-71.

⁴ 參閱 A. Leo Oppenheim's translated article in *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*, ed. S. B. Pritchard, 1969, 286.

他們不是只在觀念上，以爲降禍的日子還遠。他們甚至將降禍的日子揮之甚遠，好似將那日子驅逐出去，故意不去想它，也不願面對（動詞是加重語氣的 *Piel*）。

他們將這日子驅之甚遠，卻將強暴的事帶得很近，他們坐在位上執掌治權，所以這座位是暴政，暴政就是行強暴的舉動，作爲政治的行爲。強暴之原意爲致命的打擊，是不法的事。他們知法犯法，盡欺壓之能事，爲圖享受與奢侈。

「你們躺臥在象牙牀上，舒身在榻上。喫羣中的羊羔，棚裏的牛犢。」（4節）

這是首領以富豪的生活方式窮奢極惡。他們的牀榻以貴重的象牙鑲造，正如第三章十二、十五節所記述的。他們舒身在榻上，過分安逸享受，也可能因荒淫醉酒，無法自制。他們飲食過分講究，羊羔牛犢都是幼嫩的肉，宰食更爲美味。這裏「棚裏」是指特殊的牛棚，使牛犢無法行動，就可養肥，肉嫩成爲上品。

先知是牧人，從他畜牧的經驗中，認爲羊羔牛犢除爲獻祭之外，只供肉食，未免太爲浪費，所以他對富豪首領的過分享受，缺少忍耐。

「彈琴鼓瑟唱消閑的歌曲，爲自己製造樂器，如同大衛所造的。」（5節）

這是節期歡樂的舉動。彈琴是撥動琴弦，但動詞的原意不甚清楚。以下的用字是「接近嘴邊」，可能是銅樂器，如笛簫等類吹奏之月。參照歷代志上第十五章十六節，似爲伴奏之樂器，主要在於唱歌。歷代志上第十六章四十二節；歷代志下第五章十三節，廿三章十三節提到吹號，可能還有其他樂器合奏，都爲伴奏。這裏描寫爲消閑的歌曲，只是一種消閑性的歌唱，成爲靡靡之音，隨意亂嚷，「唱」字原意就是叫嚷的聲音，表明那些人沉迷在逸樂之中。爲自己製造樂器，「製造」可能在原意上爲「設計」。在歷代

志下第九章廿七節提到大衛的樂器，歷代志上第十五章十六節大衛來領導以色列人歌唱，原是為敬拜的儀式，所以在此處特別提到大衛。在七十士譯詞中，並無大衛的名字，希臘文譯者必作經文的評鑑，而有所修訂。所以在經義上出入很大，譯詞大略強調他們的安全感，認為他們可以享受長期的安樂，不會有甚麼轉變，沒有危險在前面。許多學者提出不同的見解，或刪去「大衛……」或將「樂器」改為歌唱的聲音，但都強調以色列人享受罪中之樂，毫無憂患的意識。

「以大碗喝酒，用上等的油抹身，卻不為約瑟的苦難擔憂。」

(6 節)

以色列人酗酒罪行實在可怕，他們用大碗喝酒，這種碗是一種酒杯，為豪飲之用，因為容量大，也是講究的用器，可能還在酒中滲有香料，十足享樂的舉動。

酒與油是奢侈的東西，但是智慧者卻肆意攻擊：「愛宴樂的，必致窮乏。好酒愛膏油的，必不富足」(箴廿一17)。用油抹身，為裝飾與健康(參閱雅一3，四10)。這也是享樂的舉動，作為筵宴的準備。

但是他們完全不為約瑟的苦難擔憂。當時以色列的情形似乎不為人擔憂，表面看來還安定(約在738 B.C.—733 B.C.)其實亞述帝國的陰影已經籠罩在巴勒斯坦。「苦難」是在疾病的狀態下，因為原意為「病患」。他們已經病入膏肓，無可救藥了。「苦難」也可譯為創傷，因此有的譯詞為「破口」，使敵人可乘虛而入。

「所以這些人必在被擄的人中首先被擄，舒身的人荒宴之樂必消滅了。」(7 節)

• W. R. Harper, *Amos*, 149—50. Hans Wolff, *Joel & Amos*, 272—73.

• W. R. Harper, *Amos*, 149.

「所以」還可加上「現在」，這厄運很快就來臨，被擄的事是必然的(參閱五5，27)。他們認為自己是在列國之首，也必首先被擄。他們以為自己是上等人，要用上等的油抹身，他們也必在被擄的行列中，走在前面。

他們荒宴之樂是否也是指禮拜儀式中的舉動呢？那一定是異教的習俗，他們在膜拜偶像中享樂，既然這樣喜愛外邦異族迷信縱慾的生活，必被擄至異地，但不會再有甚麼逸樂。這種狂歡喊叫的聲音(「樂」之原意)，必變為弔喪者的哀歌。

(十) 大城的陷落(六8—11)

本段以耶和華起誓開始，以耶和華出令結束。第六章八節正如第三章十五節，是對大城的居民講說的，尤其是京城中的顯要達官，他們過着窮奢極惡的生活，不虔不義的惡行，令人髮指，必遭審判。

耶和華起誓(可參考四2)。論剩下的一房，剩下的人數也必死亡，連最後的餘數也全毀滅。這也是本書其他部分所強調的(一8，二13—16，四2，八10，九1—4)。

在體裁方面，本段全部是散文，所以沒有詩文那種對句的形式，但在變化的結構上，有不同的句子，有的是假設(9節)，有的是後果(10節上)，有的是聯句(10節中)，有的是理由(10節下)。這裏的敘述似模仿第五章十九節的比喻，也以短句的方式來描繪。

第九、十兩節的敘述可成為一個單位，形式與前後完全不同，雖然在意義是連貫的。所以第六章八節可以獨立，第十一節也可成為單獨的敘述。第八節是先知代耶和華發言，「神說，我……」。第十一節是先知的觀察，「看哪，耶和華出令……」。他仍為神發言，卻指神為第三人稱，指神將要行的事，以房屋為主題，也是第九、十節的重點。第八節雖強調「城」，但也提到城中所有的，有

宮殿、房屋，當然也包括居民。

「主耶和華萬軍之神指着自己起誓說，我憎惡雅各的榮華，厭棄他的宮殿。」（8節上）

耶和華是站在審判官的立場，以法律尊嚴的口吻宣判。「主」是全地的主宰，有絕對的權能與威嚴。「耶和華」是以色列聖約的神，祂與以色列建立聖約的關係，顯示祂有揀選的恩典。「萬軍之神」再強調祂的能力，祂是得勝的王，統管世界。在祂沒有再高的權威，所以祂只有指着自己起誓。「自己」原意為「喉嚨」，即生命的氣息。古時人起誓，也以手撫頸項的喉嚨部分。⁷這也表明神為嚴重的後果而鄭重其事的宣告。

「我憎惡……」，憎惡是神要審判的原因，是一種拒絕的態度（箴言書有十二次之多）。耶和華憎惡雅各的榮華。「榮華」的原意為「狂傲」，所以耶和華憎惡（箴八13）。驕傲在敗壞以先（箴十六18）。照阿摩司的觀念，榮華為狂傲的原因，可以概括不義、奢侈與自信（摩二6—8，三9、10、15，四1，五7、10—12，21—23，六1、3—6、13、14）。「雅各的榮華」是在河西阿摩司書第十二章三、四節中的敘述所涵有的意義，又在阿摩司書第八章七節；那鴻書第二章二節；詩篇第四十七篇四節的涵義。「雅各」此處必指北國（本書三13，七2、5；賽九8，十七4等）。

「因此，我必將城和其中所有的，都交付敵人。」（8節下）這是神的刑罰，將他們交付敵人，祂完全放棄，正如祂曾將迦薩「交給」以東（一7）。這個意思也曾在第五章廿七節及第六章十四節提說。「城」不只是一座城，而是集體的名詞，指所有的城

及城中所有的一切，包括居民與財物。這裏「城」也可專指京城，因為京城失陷，其他的城鄉也不復獨立存在。這城是「以色列的城」（五3）。

城被擄掠也在本書屢次強調（二14—16，三11起，四2、3，五16以及八3）。

「那時，若在一房之內剩下十個人，也都必死。」（9節）全城毀滅成為必有的事，毀滅是全然的，無人可以逃脫，就以單獨一家為例，他們也不可例外。

現在如果只剩一房，而這房之內剩下十個人，也許是碩果僅存的，但是他們仍不能倖免。這裏不是因耶和華將他們交付敵人，可能是遭瘟疫。以下就有十分生動的問題，說明災情之嚴重與死亡的恐懼。

「死人的伯叔，就是燒他屍首的，要將這屍首搬到房外，問房屋內間的人說，你那裏還有人沒有？」（10節上）

屋內有人因瘟疫身亡，總得有人去搬運屍體。屍體快些搬去，免致瘟疫繼續盛行。這是緊急的事，也在恐懼與悲哀中進行。在搬動時，還以輕聲問裏面的人，看看是否還有人未曾死亡。問話的人一定自己無法覺察，或許也看不見，說不定是在晚間從事。在門間必最為隱秘，不易進入（參閱王上六16；詩一二八3等）。

「你那裏還有人沒有？」那問話是向誰呢？這是否問：「你那裏還有人活着麼？」可能有的還未死去，只是病得十分嚴重，卻未斷氣。或者這問話是對第二個找屍首的人，那人已進到內間，所以在外的人要出聲問詢。

「他必說，沒有，又說，不要作聲，因為我們不可提耶和華的名。」（10節下）

答話的人可能是唯一存活的，因為房內都已死亡。「你那裏還有人麼？」是指還有屍體嗎？沒有。答話的人還未身亡。他不是屍

⁷ 參閱 Charles F. Jean, *Letters diverse*, 1950, 772—8, P. 237. J. M. Munn-Rankin, "Diplomacy in Western Asia in Early Second Millennium, B. C.," *Iraq*, 18 (1956), 68—110.

首。

但那人立即驚懼地說：不要作聲！好似如果有人的聲音，為耶和華發現，仍不會饒過他。靜默原是指敬虔的態度，因為在耶和華面前，不可作聲（哈二20；番一7；亞二13；尼八11）。

「我們不可提耶和華的名」（參閱書廿三7；賽四十八1；詩二十七），因為提主的名，必使主來臨（撒上二十42；王下二24），這樣就必惹動祂的怒氣（五17，九4）。或者在此處表明，提主的名來禱告，也是毫無功效的事了，主的怒氣必不轉消。神的審判是確定的事，必不更改！

「看哪！耶和華出令，大房就被攻破，小屋就被打裂。」（11節）

耶和華審判的行動已經來到。大房小屋是否比較過冬與消夏的房屋（三15）？或者大房指以石頭鑿過的房屋（五11），而小屋只是美好的葡萄園。但是神對所有的居所都給予打擊，或者以地震的方法，使房屋破碎倒塌，以及使牆崩裂（「打裂」的原意），都成為廢墟，毫無存留，成為荒廢的亂堆。

（十一）全然的毀滅（六12—14）

在嚴責與宣判之中，加插着兩個修辭的問題，可謂獨特的體裁，也是先知文學的特性（參閱賽一3及耶八7）。於是再提公義與公平（參閱五7、廿四）。

以下兩節（13、14節）可能是在耶羅波安二世在約但河東軍事優勢中獲勝的時候（參閱一3、13）。也許阿摩司在撒瑪利亞京城面對軍事首領而傳講的信息。

第十三節可能冠以「禍哉」，因為這語調與第五章十七節以及第六章一節十分相似。

第十四節以萬軍之神為開端。「耶和華萬軍之神」在本書共有九次，其中冠以「主」，即「主耶和華萬軍之神」（五16，六

8）。其他在第五章十四、十五節。第三章十三節與第六章十四節「萬軍」有冠詞，中譯詞不顯明。第四章十三節及第五章廿七節：提及這是神的名。「他的名是耶和華萬軍之神」，或「耶和華名為萬軍之神」。第九章五節為「主萬軍之耶和華」。這些都是神要說的話的聲明（三13，五16、27以及六8、14）。在舊約中他處僅有十次（撒下五10；王上九10、14；何十二5；耶五14、15、16，卅五17，四十四7；詩八十九8）。至於「萬軍之耶和華」的稱謂較為普遍，在舊約中有二六七次之多。⁹

在本書這個稱謂，重點在於耶和華為軍事領袖，統率以色列抵擋敵人（五27，六8、14，九5）。祂有全能，不僅是以色列軍隊的統帥，也有權統管敵軍，所以這聖戰的觀念更加明顯（三13，五14、15以及五16）。⁹

「馬豈能在崖石上奔跑？人豈能在那裏用牛耕種呢？」（12節上）

阿摩司發出的問題，是以常識來判斷。在崖石上是不適宜為騎馬奔跑之處。馬蹄若經久在崖石上磨損，必減弱牠的力量。馬最好在草原上奔馳，尤其是戰馬，拖曳戰車可以聘馳，發揮最大的效能。

人也無法在那裏用牛耕種，「在那裏」在原文中是沒有的，因此就有不同的解釋。大多學者加註「海裏」，¹⁰牛必在海裏淹死，

⁹ 參閱 Otto Eissfeldt, "Jahwe Zebaoth," in *Kleine Schriften*, 3, 105, B. N. Wambacq, *L'épithète divine Jahvé Seba'ot*, 1947, Gunther Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditions-geschichtlichen Zusammenhang*, 1966.

¹⁰ 參閱 Henning Fredriksson, *Jahwe als Krieger: Studien zum alttestamentlichen Gottesbild*, 1945.

¹⁰ David Michaelis, *Deutsche Übersetzung des Alten Testaments*, vol. 1, 1772.

而且海裏也根本無田可耕。如果是崖石，也無法耕田，所以這裏的重點，以兩個修辭的問題，說明答案必然是否定的。以崖石與海作爲對比，也將高山深洋作尖銳的比較，說明那是完全不可能的事。先知責問以色列人，怎可將公平與公義變質？

「你們卻使公平變爲苦膽，使公義的果子變爲茵陳。」（12節下）

公平原爲社會秩序維護的力量，應該有豫防與醫治的功效，現在人們將它變質，不僅苦澀難嚥，而且有毒素，對社會有極大的危害（參閱申卅二24、32—34以及廿九18）。

公義的果子原有智慧（箴八18—20），現在成爲謊話的果子（何十13）。這不僅有苦味，而且有害。

「你們喜愛虛浮的事，自誇說：我們不是憑自己的力量取了角麼？」（13節）

「虛浮的事」音譯爲「羅底巴」，原爲約但河東，雅博之北（撒下十七27及撒下九4、5）。有的學者認爲是底壁。¹¹可能在那裏會抵禦亞捫的侵略（參閱一13）。

「角」可能也是地名（Karnaim），是在敘利亞的北部，甚至在主前732年提革哩昆勒色打敗亞蘭之後即命名爲Qarni，可能取之於這個地名。¹²這仍是與亞捫之侵略有關。當然「角」指世界強國的力量（亞一18）。以色列曾取勝於亞捫，以爲可以自誇驕傲，其

¹¹ Martin Noth, *Das Buch Josua*, 1953, 76. Karl Elliger, "Lodebar," *Biblich-historisches Handwörterbuch*, vol. II, 1964, 1101, Martin Metzger, "Lodebar und der tell-el-mghannije," *Zeitschrift des deutschen Palästina*, 76 (1960), 97—102.

¹² Martin Noth, *The Old Testament World*, tr. Victor I. Gruhn, 1966, 100—1; Georg Sauer, "Karnaim," *Biblich-historisches Handwörterbuch*, 2, 935.

實這是十分危險的自信。

有人認爲這地名是創世記第十四章五節亞特律加甯的「加甯」，應在約但河東。在瑪喀比壹書第五章廿六節有此地名。¹³

「耶和華萬軍之神說，以色列家阿，我必興起一國攻擊你們，他們必欺壓你們，從哈馬口直到亞拉巴的河。」（14節）

「我必興起……」神自己要採取行動。以前祂曾興起士師爲拯救以色列人（士三9）。祂也曾興起以東人哈達，作所羅門的仇敵（王上十一14），興起一王剪除耶羅波安的家（王上十四14）。現在祂要興起一國攻擊以色列。那不會是亞蘭，亞蘭才被戰敗（參閱四3及五27）。但是阿摩司書中並未提起亞述，只說是「敵人」，必來圍攻這地（三11）。

「他們」仍指一國，多數是因「國」是集體名詞。他們將欺壓以色列人，好似昔日在埃及一般（參閱出三9）。

從哈馬口直到亞拉巴河，從北至南。哈馬口是在利巴嫩，爲北方的邊界。學者們對這地方的地理位置甚多辯論，¹⁴（參民廿四8；結四十七15—17以及四十八1）。亞拉巴河應在耶利哥的西部（參閱申三17；王下十四25），在約但河東。耶羅波安會收復失地，將疆界自哈馬口至亞拉巴海。現在他們仍將這地界喪失，甚至北國全部敗亡。

第六章概要

本章第一至七節是專爲指責以色列領袖生活的腐敗。他們窮奢極惡的生活，是從不義之財而形成的。他們粉飾太平，設法不想降

¹³ W. R. Harper, *Amos*, 156.

¹⁴ Karl Elliger, "Hamath," *Biblich-historisches Handwörterbuch*, II, 630. W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1213—14.

禍的日子，只圖目前的安樂。他們以唱歌奏樂，肆意狂歡，飲酒用油，都在自信中自圓其說，認為災禍永不來臨。他們既沒有憂患意識，不為約瑟的苦難擔憂，正加速被擄的厄運。

這也是主耶穌宣告「禍哉」的內容（路六24、25），幾乎以本段信息為背景，祂也是針對那些達官富豪們：「你們富足的人有福了，因為你們受過你們的安慰。你們飽足的人有福了，因為你們將要飢餓。你們喜笑的人有福了，因為你們將要哀慟哭泣……」。

本章第八至十一節以房屋與榮華為基本的內容。從宮殿至民房都會遭災，因為全城的人都被交付敵人，經過戰爭的浩劫，再受戰後瘟疫的流行，不死於戰火之下，必在瘟疫中喪生，因為毀滅是全部的，徹底的，無人可以逃脫或倖免。

這樣的災禍都是由於他們的狂傲。這榮華原是神賜的，卻成為他們狂妄的原因。他們在神的恩典中徹底墮落，甚至連餘民都不會存留，一房之內只剩下十個人，也都必死。神的刑罰是徹底的。

第十二節說明以色列列將要敗亡的主因。他們歪曲公義與公平。律法不受尊重，公義不能伸張，社會秩序必定破壞無遺，怎麼還會安甯呢？

因此，第十三、十四節說出他們自負狂傲必導致災禍。以往的得勝並不保證永久的和平。得勝只在乎耶和華（撒廿一31）。現在是萬軍之耶和華使一國攻擊以色列，他們的敗亡是必然而且全然的了。

肆 敗亡與復興（七一九章）

自第七至九章，是在本書中佔獨特的地位，因為這幾章與其他部分不盡相同，而且包括不同之體裁與內容。有一系列的異象，四大異象是連續的，也是信息的核心（七1—9，八1、2）。其中

加增的有歷史的敘述，關於先知蒙召的經歷（七10—17）。在第八章的插語中，重複第一至六章的內容。第五異象（九1—4）之後，就有最後的信息，在宣告敗亡之後，以復興的豫言作結，可謂本書的後言。

在異象的敘述中，全以自傳的方式，因為都是以第一人稱來描述先知的體認。阿摩司在伯特利與亞瑪謝的對話，這段敘述（七10起），可與第三章四至八節比較，說明先知蒙召與職任。

（一）異象與經歷（七1—八3）

在第七章記載的異象共有三個，可能都是在伯特利宣講的。詩文的體裁與第一、二章十分相似，都以三行詩句平衡地排列，甚為秀麗，內容方面完全是有關公義的審判。在敘述伯特利祭司亞瑪謝與先知阿摩司的對話，體裁是散文的，是一段插曲。於是第四異象在第八章一至三節，繼續敘述審判的異象。如在每一異象的開端：「主耶和華指示我一件事。」

第七章一至九節先有連續三個異象，在本書中十分特出。這是典型的傳記方式，自傳的語法（Autobiographical memorabilia）。以後的二個異象分別敘述，但主題都相同，都是強調以色列的結局（八2，九4）。

在第一、二異象，先敘述阿摩司在異象中所看見的（七1、2、4）。然後有先知呼求的聲音（2下、5節）。再後是耶和華決定的旨意（3、6節）。每一次都有耶和華的憐憫，以致免除這樣的災殃。

但是第三異象卻不同，與第四異象一樣：「我必不再寬恕他們」。「不再」是使人想到前幾個異象（3、6節），可見耶和華逐漸顯露祂公義的忿怒。從第三個異象起，沒有先知的呼求，只有耶和華的宣告。

首先兩個異象，都是事件（七1、2、4、5）。最後的異象

也是事件（九1—4）。第三異象是表徵（七7、8）。第四異象是表徵，也是字音與字義的解釋（八1、2）。

爲甚麼第七章十節起有插語？理由在第七章十二及十五節。第七章十六、十七節，說明最後異象的要義，被擄是必有的事，無一人能躲避，無一人能逃脫。

從異象看季節，也是極有意義的，蝗蟲之災通常在晚春的時期，最後的耕種期。烈火可能是在仲夏，那時烈日當空，乾旱非常。夏天的果子是在夏末，才會腐爛，不能久置。所以從農作的季節來解釋異象，更明白先知的信息。¹

（1）蝗災（七1—3）

「主耶和華指示我一件事。為王割麥之後，麥又發生。剛發生的時候，主遣蝗蟲。」（七1）

主的指示，是要先知看見與聽見。這正如在本書之開端：「得默示」的涵義（一1）。在每個異象中都有這樣的話：主耶和華指示我一件事，只是在最後的異象，沒有這句引言（九1）。

爲王割麥，是一種人民納稅的方式，爲供給軍隊所需要的糧草。所以第一批的收穫要繳納國庫。第二批才歸農民，大約在春季三、四月，正有雨水，農作物再可成長，就在那時，蝗蟲飛襲，農田全都毀壞，蝗災看來似乎是突然的，其實是有很長的醞釀期。第一次收割時，幼蟲就靠喫食這些得以生長，現在已經造成災殃。當然如果神不允許，無法成災。主不但遣蝗蟲，而且容讓牠們增長，所以蝗災是神降下，作爲刑罰以色列人的工具。

「蝗蟲喫盡那地的青物。我就說主耶和華阿，求你赦免，因為

¹ 參閱 Shemaryahu Talmon, "The Gezer Calendar and the Seasonal Cycle of Ancient Canaan," *Journal of Ancient Oriental Studies*, 83 (1963), 183-84.

雅各微弱，他怎能站立得住呢？」（2節）

蝗蟲喫盡那地的青物。青物是一切的植物，包括野草與樹木，但也一定包括葡萄樹與蔬菜水果。牧草沒有，牛羊無法生存，蔬菜缺少，人的生計也都失去了。這就成爲十分嚴重的災情。

「主耶和華阿」這是禱告的呼聲，也帶着悲戚的哀嘆。「主」是無上的，有絕對的權能，祂可以除去一切的苦難。先知的懇求，是求神的赦免。「赦免」（*Salah*）很可能溯源於亞甲文（*Salahu*），原意爲「灑洗」、以求潔淨，所以「赦免」有「潔除」的涵義。罪得潔除，才可將罪的刑罰消除。²

這裏先知稱以色列爲雅各，可能追念先祖雅各，曾在伯特利看見神的顯現（創廿八10—22）。他無法逃避神，必須悔改。雅各的微弱是由於他道德的失敗而遭致的刑罰。雅各的微弱也是在列國的眼光中，他怎能站立得住呢？在甚麼情況中他才可站立得住呢？這就是先知的困惑。雅各是否能忍受這樣的災殃？但是「站立」或「忍受」原意也可譯作「興起」，七十士譯本就作這樣的譯詞：「誰會興起雅各呢？」先知確認雅各得以復興，必須看自己微小，切實認罪自卑，得着赦免的恩典，才可免災而得更新。

「耶和華就後悔說，這災可以免了。」（3節）

耶和華垂聽先知的呼求，應允不降所說的災。但是耶和華怎可後悔呢？祂的旨意可隨意更改嗎？祂並不一致，出爾反爾，使人無所適從？「後悔」一詞，原意爲憂傷的嘆息。這與其說是意志的，不如說是情緒的。耶和華愛憐以色列人，捨不得他們受苦。但是公義必須罰惡，如不赦免，災殃是不可避免的。因此，耶和華公義的原則永不改變，只是人的悔改與懇求，能得着神公義的拯

² Johann Jacob Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 1940, 57-58; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 450, no 1757, 字根爲 Sih.

救。

先知曾兩度懇求免災，神也二次應允。可是以色列人並未切實回轉，以致先知不能再繼續祈求赦罪與免災（七5）。

(2) 烈火（七4—6）

「主耶和華又指示我一件事，他命火來懲罰以色列，火就吞滅深淵，陰些將地燒滅。」（4節）

蝗蟲侵犯田地，是一種天災。這裏提另一種天災，那是有火降下？好像下雨一般。照原意耶和華與火相爭，好似與烈火起法律的爭論，這樣當然不甚合理，以致引起學者的研究，有人以經文評鑑的方法，將該字改為「呼叫」，不是「爭論」。神喚火降下；執行刑罰，這樣較為明白。³也有人建議為「降火如雨」，是根據北敘利亞的字源，⁴甚多學者採納這種說法。

烈火是否指盛夏的炎熱，陽光好似烈火一般？地土曬乾龜裂，甚至連有水的溪流河道等地都乾涸了，包括深淵。在古代人的思想，一切水源都來自深淵，足以灌溉田地，使百物都可滋生。古代異教的神話對這也有十分怪誕的說法，尤其是迦南地赫人的傳說。⁵深淵被吞滅，地也必全部燒毀了。這是可怕的旱災。

「我就說，主耶和華阿，求你止息，因為雅各微弱，他怎能站立得住呢？耶和華就後悔說，這災也可免了。」（5、6節）

³ Wolff, *Amos*, 292, note.; Hendrik J. Elhorst, *De profetie van Amos*, 1900. 根據詩篇第廿九篇七節譯為「火焰」（參閱賽廿九6，三十30；珥二5）。

⁴ Delbert R. Hillers, "Amos 7:4 and Ancient Parallels," *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), 221—25. Amr  e Herdner, *Corpus des tablettes en cuneiformes alphab  tiques découvertes    Ras Shamra*, 2 vols, 1963, 2, 39—40. 參閱申命記第卅二章二節及彌迦書第五章七節降雨露。

⁵ Albrecht Goetzes translation, in *Ancient Near Eastern Text*, 125—126.

這次先知所求的，不是求耶和華赦免，而是「止息」。耶和華能不再命火降下，現在若可止息，損害與喪亡還不算太嚴重。可能烈火之災比蝗災更加毀壞，因為蝗蟲只吞食現有的，田地仍可再生產。但是火災燒毀全地，連供水的泉源都乾涸，沒有水分，植物全部枯死，不能有新的草木與蔬菜。這樣的機荒會是長期的，復原更加困難。

這些災殃不是將來的，而是目前的，所以先知的呼求一定十分急切，極力祈求。耶和華仍有機憫，再給予他們回轉的機會，所以答應他的呼求，這也可免了，神決除去，再度的施恩。

(3) 準繩（七7—9）

「他又指示我一件事，有一道牆是按準繩建築的。主手拿準繩站在其上。」（7節）

這個異象繼續強調神公義的審判。祂是建築師，要按準繩來建，算得十分準確，絲毫不差，公正不阿，所以鐵面無私，完全按公義行事。由於下節提到吊起準繩在以色列中，所以有的解釋，將牆喻為以色列，準繩喻為律法。這樣的解釋是寓意，未必正確。這裏的重點在準繩，是神公義的原則與手段。

主站在牆上，是遍察全地，也是在到處可眾目昭彰的。祂手拿準繩，其實不是繩，而是繩所繫着的鉈，是鉛做的，使準繩垂直而下。古代雖有重刑，將燒熔的鉛倒在罪犯口中，將他燒死。但是此處鉛鉈不會是執行的重刑，卻是量度之器具，算着千真萬確。這鉛也不會是刀劍，作殺戮之用，好似第九章一節所提說的。

牆如果是指城牆，既須建築，可能是修造，必有破損之處，牆為保護之用，城破損，就失去保護的作用，所以修造是必需的。神要建造，先看實況。於是祂十分失望，經過量度，他們的罪無可寬恕，所以刑罰是難免的，神公義的審判必須施行。

「耶和華對我說，阿摩司阿，你看見甚麼？我說，看見準繩。主說，我要吊起準繩在我民以色列中。我必不再寬恕他們。」（8節）

這裏是問答的方式（Catechetical Style），耶和華問阿摩司，阿摩司作簡單的答覆，於是主再加以一番解釋。這可收教導的功能，是智慧的傳統。⁶

耶和華特別呼叫阿摩司的名字，第八章二節在第三異象中也是這樣。耶利米有同樣的經歷（耶一11，廿四3）。神向以西結說話時，沒有呼喊他的名，只以「人子」的稱謂。這是神給予阿摩司確據，知道蒙召與托付。

若注意阿摩司的答語，就發現他簡單卻扼要地答覆，只提準繩，不提牆，也不提牆上站立的主。可見他確實把握異象的中心，但是解釋這異象是必要的。第一、二異象不必解釋，因為所顯示的已經足夠說明。

神將準繩吊在以色列中。這樣衡量起來，以色列人是經不起考驗的。「我民」原是神對以色列人親切的稱呼，但是以色列人切實辜負神的恩典，怎能再得着神的寬恕呢？這次連先知都不敢祈求，事實上，耶和華已經清楚說明祂的態度與決定：我必不再寬恕他們。「寬恕」原意為「逾過」，神不能容讓他們犯罪，祂必干豫。

「以撒的邱壇必然淒涼，以色列的聖所必然荒廢。」（9節上）

邱壇原為異族敬拜神明的地方（申十二2及賽十五2，十六12）。以色列人定居在迦南之後，利用邱壇來敬拜耶和華，有祭司

⁶ Alfred Jepsen, "Zur Überlieferungsgeschichte Zeitschrift Leipzig, 3, (1953-54), 269-81.

經理獻祭的事，歷史可以考據（王上十二31，十三32起）。在約西亞宗教改革時，才決意廢除。那時敬拜要集中，邱壇廢除就有必要。邱壇廢除之後，必然淒涼，因為再無人在那裏經過或停留。聖所必荒廢，因為以色列人將被擄至外邦（參閱五5、27，六7，七11、17）。

以撒的邱壇是專指北國的，因為北國的人常去別是巴朝聖獻祭，他們自承是以撒的後裔。「以撒」如照地理環境的觀念，為約但河東毘努伊勒與瑪哈念地區。這裏提到「以色列」是指約但河西（七16）。當然二者都指北國。⁷

以色列的聖所，可能指那在伯特利的，因為那是被稱為「王的聖所」（七13）。當然這聖所以後也遭焚毀。

關於邱壇以「以撒」為名，還有其他的解釋。以撒曾自建祭壇，成為邱壇的先例。「以撒」其名與「譏刺」該字近音，所以諧言成為雙關語。以撒又以虔誠與溫和著稱，所以以色列人以為效法以撒就算虔誠，實則徒有外表，仍不能掩飾他們迷信的虛妄與惡行。⁸

「我必興起，用刀攻擊耶羅波安的家。」（9節下）

先知奉耶和華的命，指責以色列宗教與政治的失敗。宗教方面迷信敬奉假神，所以邱壇聖所必須拆毀。政治方面不義，必遭異族的侵略，有戰爭與刀劍之害（參閱四6—11），從旱災說到刀劍。這裏也同樣以天災至人禍，在人禍中最大的是刀劍。王家必遭這樣的大災，也確應驗在耶羅波安の後裔撒迦利雅身上，雖是內亂，以

⁷ Adriaan Van Selms, "Isaac in Amos," in *Studies on the Books of Hosea and Amos*, (Die Ou Testamentiese Werkgenootskap in Suid-Afrika, 7th and 8th Congresses, 1964-65), 157-65.

⁸ W. R. Harper, *Amos*, 166.

後再受外患之害（參閱王下十五10）。

(4) 先知受逼迫（七10—17）

這段敘述是散文的體裁，似另有述說者。所以從這裏自傳改為傳記。這位敘述者是否與阿摩司同赴北國傳道，親眼目睹當時的情景，以後追述的。或者阿摩司回猶大之後向別人提說，再由別人記述。這是無可稽考的。阿摩司來自南國，不肯講耶羅波安為王（七11；比較七10）。

根據第七章九節起的敘述，阿摩司明顯地攻擊北國宗教與政治的體系，所以指責的是耶羅波安王與亞瑪謝祭司。從第七章十至十一節的敘述，宮廷中大概對阿摩司在北國傳道的事已有聽聞。這次阿摩司直接面對亞瑪謝，是他在北國傳道的結果。看來他先在首都撒瑪利亞，最後到伯特利。第三至六章的信息，是在撒瑪利亞（三9、12，四1，六1）。也許第一章（3節起），至第二章（16節）的信息，是先知初期在伯特利傳講的。也許他的工作，在伯特利開始，最後在那裏結束。

這個傳記的方式（memorable），以兩個情景襯托起來（七10、11及12、13），使先知自述蒙召的經歷以及嚴責的豫言更加清晰（14—17節）。第一景是祭司亞瑪謝向耶羅波安王告發。第二景是他對阿摩司的警告，加以威脅性的責罵，既有王為他的後臺，他儘可毫無顧忌地施以壓力。阿摩司在說出他蒙召奉耶和華名的權威（14、15節）。然後他以這權柄予以更嚴重的指責。這裏值得注意的，是阿摩司完全不提耶羅波安的名。他責備的對象只是亞瑪謝，當然包括王家！

「伯特利的祭司亞瑪謝打發人到以色列王耶羅波安那裏說：阿摩司在以色列家中，圖謀背叛你。他所說的一切話，這國擔當不起。」（10節）

祭司亞瑪謝必負責在伯特利王的聖所一切教務（參閱耶二十

1、2，廿九26）。⁹也許北國在政治不安的情況下，當局對宗教人員，尤其是先知集團都有猜疑，甚至當時也許真有先知集團圖謀革命，要推翻王朝，耶羅波安二世是屬耶戶王朝的，而耶戶的叛變，有以利沙這個先知集團協助（王下九1—10）。圖謀背叛這同一用詞也應用在第七章十節。

亞瑪謝提到阿摩司所說的一切話，這國擔當不起。阿摩司是否還有其他的信息，沒有記載在本書中呢？但只看本書的信息，已經足夠說明他信息的嚴重挑戰，他們感受不起。「擔當」原意是「容納」，容器有限量，無法超過容量。所以阿摩司的話，是他們容納不下的。

「因為阿摩司如此說，耶羅波安必被刀殺，以色列民定被擄去離開本地。」（11節）

亞瑪謝引阿摩司的話，似乎不算誣告，因為阿摩司的確提到耶羅波安，但不是單指他個人，而是指他的家。第七章九節說：我必興起，用刀攻擊耶羅波安的家。這清楚指王家，既治理國家，國民犯罪，是政權必須負責而且擔當的。提到耶羅波安的家，耶羅波安為一家之主，責無旁貸，當然無可推諉。至於以色列民將要被擄，卻是先知信息中屢次提及的（參閱五5、27，六7）。但是有關以色列民被擄的豫言，大概是在撒瑪利亞傳講的。可能在伯特利再提說。阿摩司宣講必是公開的，他所說的，必然負責，不需祭司去告發。

「亞瑪謝又對阿摩司說，你這先見哪，要逃往猶大地去，在那裏餓口，在那裏說豫言。」（12節）

⁹ Ernst Würthwein, "Amos-Studien," *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, 62 (1950), 10-52; Sigo Lehming, "Erwägungen zu Amos," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55 (1958), 145-69.

祭司亞瑪謝是差別人去稟告耶羅波安王，從伯特利至撒瑪利亞大概有五十公哩，但王家未必立即採取行動來干豫。所以亞瑪謝可能自作主張，向先知下警告。他一方面仗着王家的勢力，但另一方面也不能不對耶和華的僕人有畏懼的心理。如果先知給他趕走了，也算是息事寧人。所以他在這樣矛盾的情況下，設法自行處理。

亞瑪謝稱先知為「先見」，是尊稱呢？還是帶着輕蔑的口吻？撒母耳記上第九章九節說：現在稱為先知的，從前稱為先見。撒母耳記下第廿四章十一節提到先知迦得，就是大衛的先見。在以賽亞書第廿九章十節及列王記下第十七章十三節，先知與先見二者並用，似乎是同義字。但是彌迦書第三章七節，將先見與占卜的並列，是被指責的。先見為求報酬，常投人所好（賽三十10；結十三19；王上廿二13；耶廿三16、17，廿八1—4，廿九8起）。可能亞瑪謝以這種眼光來看阿摩司，認為他目的無非為賺錢，大可回他本地去搵飯喫，不必在這裏擾亂人心，聒人聽聞，表面上他是勸告，實則是以威脅性的口吻加以警告。

「要逃往猶大地去！」亞瑪謝的口氣，是下逐客令。但用語方面可直譯為「你還是自己逃往猶大地吧！」（動詞再加以說明，用dative: "Flee for yourself"）。猶大地為阿摩司本鄉本地，當地政府肯容忍本地人，阿摩司在本地容易餬口。在亞瑪謝看來，先知的工作無非為求生計。如果他真要豫言耶羅波安被刀殺，以色列民將被擄。北國的厄運，在南方講了，必不會受甚麼壓力。在他說來，究竟先知的工作，應注意政治環境，才不致以卵擊石，作無謂的犧牲。

「卻不要在伯特利再說豫言，因為這裏有王的聖所，有王的宮殿。」（13節）

南國的先知，怎可在北國的聖城豫言與指責呢？伯特利是相當

於猶大的耶路撒冷，為聖殿的所在地，這裏自有祭司與先知，不必有人來自南方，作先知的工作。王的聖所不但是王敬拜之處，也是他權力的掌管下督導。王自己也可經理獻祭禮拜的事（參閱王上十二31—33）。

這裏還有王的宮殿，王的居所，他常來此，權力所在，可以有生殺權，衆人就不可得罪他，更何況南國人如阿摩司，說些可怕的話。若不及早逃走，恐怕會受嚴重的逼害。

「阿摩司對亞瑪謝說，我原不是先知，也不是先知的門徒。」（14節上）

阿摩司對亞瑪謝的答語中，解釋他的身分與動機。首先他否認亞瑪謝對他的估計與看法。阿摩司既不以先知的身分來豫言，也不以豫言的方法來謀生。他唯一的動機是順從耶和華的命令，執行祂的使命。

「我原不是先知」，他本來不是先知，先知不是他的行業，他沒有這樣的身分。他在蒙召之前，他不是從事先知的工作。當他否認先知的行業，他表明自己有固定的職業足以維生，所以這與他從事先知的現狀無關。亞瑪謝完全將先知的職責當作謀生的職業，叫他回到猶大，在「那裏」餬口，在「那裏」豫言。在阿摩司看來，先知的工作不是人的意願，先知工作的場合與地點也不是人的選擇。

亞瑪謝稱阿摩司為「先見」，卻認為他有先知的功能「說豫言」。「先見」只與占卜的同列，雖然是先知的前身，究竟不及先知那麼崇高。可能亞瑪謝看阿摩司只在那種較低的水準。但是「說豫言」，就不僅是先見，應作為先知。或者亞瑪謝認為先見就是先知，以致阿摩司加以否認先知的身分。

「我原不是先知」，以前不是，現在是。但是也可能指現在不是，我始終不是先知，現在也不算。所以他否認先知的身分，是指

過去，還是現在，就有不同的解釋。¹⁰ 有人主張他否認過去是有先知的身分，理由似很充足。首先因為第十四至十五節阿摩司在敘述過去的經驗，三次以「我」字，強調自身所經歷的事：「我」原不是先知，「我」也不是先知的門徒（原文中有「我」字），「我」是牧人。「我」為加重語氣，充分駁斥亞瑪謝的話。

事實上，阿摩司不必否認他現在先知的身分，因為他既受命說

¹⁰ 主張阿摩司否認過去是先知的有 H. H. Rowley ("Was Amos a Nabi" *Festschrift Otto Eissfeldt*, ed. Johann Fück, 1947, 194-95), Richard S. Cripps (*A critical and Esegical Commentary on the Book of Amos*, 1969), Ernst Würthwein, ("Amos-Studien," *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 62, 1950, 10-52), Gottfried Quell, (*Wahre and falsche Propheten: Versuch einer Interpretation*, 1952, 139-40), E. Osty, (*Amos, Osee*, 1952), Antonius H. J. Gunneweg ("Erwagungen zu Amos 7:14" *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 57, 1960, 1-16), Ronald E. Clements (*Prophecy and Covenant*, 1965, 36-37), Henning Graf Reventlow, (*Das Amt des Propheten bei Amos*, 1962, 16-20), Samuel Amsler, ("Amos, prophète de la onzième heure," *Theologische Zeitschrift*, 21, 1965, 318-28).

主張阿摩司否認現在是先知的：Friedrich Nötscher (*Zwölf prophetenbuch oder Kleine Propheten*, 1948), Victor Maag (*Text, Wortschatz und Begriff Swelt des Buches Amos*, 1951, 51), André Nöher (*Amos, Contribution à l'étude du prophétisme*, 1950, 20-21), Eberhard Baumann ("Die Formel ne'um jahwe," *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 64, 1952, 62), D. Deten (*De Kleine Propheten uit de grondrekket vertaald en uitgelegd*, 1953), Hughell E. W. Fosbroke ("The Book of Amos: Introduction and Exegesis," *Interpreter's Bible*, vol. 6, 761-853), Richard Hentschke (*Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, 1957, 149-52), Sigo Lehming ("Erwagungen zu Amos," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55, 1958, 145-69), Rudolf Smend ("Das Nein des Amos," *Evangelische Theologie*, 23, 1963, 404-23).

豫言，就不必否認了。在第二章十一節與第三章七節兩次提起先知，第三章八節必指他自身先知的職責。

亞瑪謝只提到阿摩司說豫言（動詞），並未說他是「先知」（名詞），只稱他為「先見」，是否指一種投機取巧的占卜者呢？無論如何，他看阿摩司說豫言只為混飯吃。所以阿摩司嚴詞駁斥。

「先知的門徒」原意為先知的兒子，「兒子」或指門徒，也可專指這一行業的人。所以這裏可能指先知羣中的一個，以前在伯特利、吉甲有這一類的先知（王上二十35；王下二3、5、7、15）。那時先知有學校，不少是科班出身的先知，他們也從事禮拜的儀式，並且是受薪的，歸屬先知的組織，成為這種行業的工會的成員。所以阿摩司予以否認。他先知的作品是獨立的，只受耶和華的差遣。他不是職業傳道人，他是蒙召作神的工人！他的信息來自耶和華的啟示與指引，不是從教師或先進者授業而得的。他決不以先知工作維生，他有固定的職業，根本不需要說豫言來餬口，所以亞瑪謝對他的估計完全錯了。

「我是牧人，又是修理桑樹的。」（14節下）

「我是」指過去還是現在？在希伯來原文中並不顯明，但七十士譯本作「過去」，而拉丁文為「現在」。「牧人」不是指普通的牧人，而是畜牧增產者，可見他經濟情形一定不差，屬於小康的。他又提到他是修理桑樹的。桑樹是在地中海的濱海平原，或約旦河岸附近的山谷。在地勢低的地區，桑樹特別茂盛（參閱王上十27），一年有四次收穫。¹¹修理是用鐵器來剪除，果子經枝葉的修剪必更為清甜。這種工作大多由窮人來做，因為工資很低。那麼阿摩司是否從事這樣的工作，以說明他的清苦呢？他究竟是小康還是清貧？也許修理桑樹不是他親手工作，只是作督導的，他督工為副

¹¹ Gustaf Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Ⅱ, 1938.

業，增加一些額外的收入也未可知。¹²總之他的生計不成問題，他不必像亞瑪謝所說的須靠說豫言來餬口。他的生活已有著落與保障，他所以從事先知的工作，完全出於回應神的呼召，有托付向當代的以色列人，尤其在北國，傳出神的信息。

「耶和華選召我，使我不跟從羊羣。對我說，你去向我民以色列說豫言。」（15節）

耶和華選召阿摩司，「選召」原意為「抓取」，把他提取出來，可見這完全是神的權能。神的干豫是否使阿摩司必須放棄他牧人的職業？他的牧人生涯不必放棄，但現在他受命要暫且放下羊羣，從南國北上，「去向我民以色列說豫言」，這民是在北國。可見亞瑪謝要阿摩司回去，在「那裏」說豫言，在「那裏」餬口，完全有違於神的旨意。神的旨意只要先知在北方說豫言，不在南方。

「對我說」，仍再重複「耶和華」，是耶和華對我說，這樣的重複，有著重語氣的用語，所以先知有這麼肯定果敢的態度。他既受命作這職事，就決不猶豫或退卻，無論環境怎樣惡劣，人們的反對怎樣激烈，他都不必介意與顧忌，因為他蒙召的經驗是十分清楚而且確實的。

「你去……說……」雙重的命令，也表明緊急的使命，不容先知等候或考慮，「我民以色列」也是說明神的關懷與憐憫，神的心多麼急切！「我民」是親切的，「這民」是忿恨的。這裏神的心意是無盡的，雖然信息是審判的，但是仍為以色列的前途而關念，命令先知急速地說豫言，表達神公義的審判與救恩。

「亞瑪謝阿，現在你要聽耶和華的話。你說，不要向以色列說豫言，也不要向以撒家滴下豫言。」（16節）

¹² Ludwig Koehler, Amos, 1917, 87, Jehuda Feliks, "Maulbeerfeigenbaum," Bibisch-historisches Handwörterbuch, 2, 1177.

阿摩司已經清楚說明，亞瑪謝不必對他有甚麼威脅，關係重大的，是耶和華的旨意。神選召誰，傳講甚麼話，才是最重要的。現在要聽耶和華的話，這裏有重要的信息。從第三章起，先知屢次重複這樣的語句。第四章一節與第六章十三節都有「你們……說」，現在該聽神的話。

「說豫言」在第十五節下是「向」以色列，這「向」是正面的。但是第十六節亞瑪謝不要他「向」以色列，那「向」是反面的。亞瑪謝不要他反對以色列。這決不是耶和華的旨意，先知也沒有這樣存心。「說豫言」與「滴下豫言」是同義的。「滴下」原意是口沫橫飛，說話十分激動，情緒非常興奮，因為耶和華的信息緊急。這是亞瑪謝想加以攔阻與禁止的。以色列家與以撒家也是同義的，專指北方，這是亞瑪謝特別提出的。阿摩司是南方人，不應在北方，尤其是在伯特利來說豫言。亞瑪謝顯然有狹窄的省城偏見，又存地盤主義的觀念。所以阿摩司不留情地指責。他警告亞瑪謝，現在不是個人的存見，而是耶和華的旨意。他既受命說豫言，必須仗義直言，毫不保留。他要說的話，既是神的話，就不能顧忌是否他們可以擔當。

「所以耶和華如此說，你的妻子必在城中作妓女，你的兒女必倒在刀下。」（17節上）

阿摩司說，這是神的話，向亞瑪謝說豫言，第七章九節是指耶羅波安的家，王族或執政者的命運。現在是指亞瑪謝的家，祭司的結局，都是神公義的審判。當然不僅指他們的家，也指以色列全家。妻子在妓中作妓女，是敵人進城肆意姦淫擄掠，一幅戰敗的慘況，青年兒女倒在刀下，更是十分悲慘的現狀。通常男丁被殺害，以絕兵源。現在兒子被殺，女兒也被殺，比受辱還要嚴重。

刀劍之害在第七章九、十一節，也在第九章一及十節。羞辱與死亡是可怕的刑罰。

「你的地必有人用繩子量了分取，你自己必死在污穢之地。以色列民定被擄去離開本地。」（17節下）

「你的地」必指以色列全地，由敵人佔據後來瓜分。這也指亞瑪謝的地，因為祭司也有分得的田業（參閱耶卅二6—15）。

以色列的地業雖是耶和華所賜的，卻因他們的罪惡，以及戰爭流血，而成爲污穢之地。現在更落在外邦人的手而玷污了。從此在這污穢之地，不可能在那裏敬拜耶和華。祭司亞瑪謝無法逃脫，必死在那裏。許多以色列人也必遭受同樣的命運。如果沒有遭害死亡的，也定被擄去，離開本地。這果然成爲以後歷史的見證。

第七章概要

本章以三大異象開始，以最後被擄作結，這三個異象也都是指耶和華公義的審判。但是這裏並未提說異象的時間與地點。理由沒有說明，雖然讀者應該明白，那是由於以色列人犯罪，他們該受刑罰。

「這災可以免了」（七3、6）。這裏指着免災的恩典，但是刑罰仍舊存在，神並沒有收回審判的事。主手拿準繩（7節），以後還有敵人也拿準繩（繩子），都是表徵着刑罰與災禍無可避免。

在第一、二個異象中，先知卻向耶和華呼求，第一次求赦免，第二次求止息。首次的呼求，是認清災殃是以色列罪惡的刑罰，有了赦罪的恩典，災殃就可除去了。第二次所以只求止息，可能知道赦罪的恩典不能賜下，只有求神延遲刑罰。神不赦免，能否寬容呢？神說這災也可免了。這樣可怕的刑罰至少暫且得以稍緩。

爲甚麼先知只求兩次呢？是否第二次呼求，已經看出神寬容的限度呢？第一次災殃雖然倖免，第二次災比第一次災難似乎更加可怕（火災比蝗災更甚）。這樣神雖免除那災，卻沒有赦免他們的罪。在第三災中，先知不敢再求，事實上神已直接了當說出：「我必不

再寬恕他們。」可見神審判的事已經定規了，無法更改。

求神免除刑罰，在舊約中可援的例證在創世記第十八章十七至卅三節。亞伯蘭向神求，免除所多瑪的毀滅，從五十至二十義人的條件，無法達到，終於這災仍無可避免。神因大衛數點人數的罪施以刑罰，刑罰不能免除，卻給予他選擇：三年的飢荒三月的刀劍，以及三日的瘟疫（撒下廿四13—15）。可見神的刑罰已經確定，雖然他仍有憐憫，依舊寬容，但只能寬容一時而已，這對新約的讀者是否不無困難呢？主的赦免不是無盡嗎？祂甚至爲罪人替罪受死，所有的罪人都可得着赦免了。但是主仍站在牆上，手拿準繩，仔細衡量。看這建築是否可以修造，還是全部拆毀。

在異象記述之後，又有插語，有關阿摩司面對亞瑪謝的逼迫。阿摩司先敘述他蒙召的經歷，然後再宣告審判的信息，使讀者看見神給予先知權威與能力。神既選召了他，他就有充分的自由，既不受環境的限制，也不受制度的局限，更不受人意的限制。

亞瑪謝向王家告發，控告阿摩司的背叛。他向先知施以威脅與壓力，顯明他才是一個真正的背叛者。他背叛耶和華，因爲他否認耶和華使者的權益，不讓先知在耶和華指定的地方傳講神的信息。控告者成爲被告！

阿摩司爲以色列的神作見證，不只是爲他先知的職分，而是神的選召與命令，他必須順服與聽命。他沒有其他的選擇，也不能顧慮任何後果。這使我們想到主耶穌的話：「我的食物，就是遵行差我來者的旨意，作成祂的工。」（約四34）

(5) 夏果（八1—3）

第四異象與第三異象相似，有四點的內容，先是異象本身（八1），耶和華的問語（2節上），先知的答語（2節中），主的解釋（2節下）。之後才有先知爲耶和華發言。

這個異象不同的是在開端：「我看見……」，前幾個都先敘述

異象的內容，但這個異象比較主觀，因為先知說他看見。還有這裏比表象更多涵義，以字音來解釋：「夏果」與「結局」是諸音的（正如耶一11、12）。第八章三節與第七章九節相似，表明這是主耶和華說的，但不是用第一人稱來說。

時間在夏末秋初，在八月左右，與第三異象時間也許很相近，因為形式相似。但是這只算作臆斷而已。

「主耶和華又指示我一件事。我看見一筐夏天的果子。」（八1）

在異象中，先知看見一筐果子，是在夏天成熟的。夏天的果子是已經熟透了，在耶利米書第四十章十至十二節所用的字，與新酒與油一同貯藏。這也該是主要的食料（撒下十六1）。如果那是與酒、油一起貯藏，酒為葡萄釀成的，油是橄欖壓製的，這可能是指無花果，因為這三者幾乎是同時收成的。

「他說，阿摩司阿，你看見甚麼？我說，看見一筐夏天的果子。耶和華說，我民以色列的結局到了，我必不再寬恕他們。」（2節）

這個異象中，主也同樣詢問阿摩司，使他看得真切。然後神解釋這異象的用意，夏果與結局的字音相近，其實不是出於同樣的字根。「結局」屬意為「剪除」，結局幾乎是含有「除滅」的意思。以前先知也會這樣警告，例如以利亞與以利沙警告耶羅波安（王上十四10起），巴沙（王上十六2起），亞哈（王上廿一20起；王下九7起），現在先知對以色列民，這是「我民以色列」，是特別指北國（參閱七8、15）。

在第三異象中，耶和華已經表明，不再寬恕他們（七8），現在再重複提說，是最後的結局了（參閱五2、16、17，六9、10，二14—16）。以後以西結也作同樣的宣告：「結局到了，結局到了地的四境。」（結七1、2、3、6）。

「主耶和華說，那日殿中的詩歌變為哀號，必有許多屍首在各處拋棄，無人作聲。」（3節）

那日是結局的時分，詩歌變為吊喪者的哀號哭泣。這裏想到殿中的詩歌，不是指聖殿，而是宮殿（撒下十九35；代下卅五25以及傳二8）。這裏「哀號」，也出在歷代志下第卅五章廿五節，為約西亞作的哀歌。

那時喪亡的人太多，連墳地都容納不下。以致屍體到處拋棄，被野狗、飛鳥所喫，或在田地充作肥料（參閱王上十四11以及耶十六4）。

「無人作聲」，因為到處都有死亡，使人消沉與恐懼（參閱六10）。這似乎是怕有聲音，會驚動生命的仇敵，來索命作毀滅的事。這真是結局了，再沒有任何希望與轉機，一切都是到了盡頭，毫無挽回的地步。公義的審判終於來到！

（二）指責與分析（八4—14）

這段經文是另一段插語，在第四異象與第五異象之間，正如第七章十至十七節阿摩司與亞瑪謝的對話，加插在第三異象與第四異象。這段實際應繼續第七章九節的論述，說明刑罰的主因，那還不只是籠統的罪，這裏再作詳細的指責與分析，整段可分作五小段：（一）自第四至七節有完整的審判語。（二）第八節單獨地發出修辭的問題。（三）第九至十節，以「到那日」開始。（四）第十一至十二節「日子將到」。（五）第十三至十四節「當那日」。這裏以「日子」為主題，指審判的日子。這與第三章起「當聽我的話」有異曲同工，因為提到「日子」，都先列出這樣的語句：「主耶和華說」。事實上本段開始，也有同樣的字樣：「當聽我的話」，只是在用字及內容方面，與第三至五章不盡相同。

（1）欺壓窮人（八4—7）

這樣的指責在第二章已經論述（二6—8），現在再行強調在

商業上不道德，增加欺壓貧窮者的惡行。

「你們這些要吞喫窮乏之人，使困苦人衰敗的，當聽我的話。」

(八4)

這裏的口吻甚像彌迦書第三章九節，指明聽眾，專指那些行惡的人。何西阿書第五章一節與約珥書第一章二節也極相似。都指這些不義者。

「吞喫」窮乏之人，原意為「踐踏」，照七十士譯詞為「折磨」。「使困苦人衰敗的」，照七十士譯詞為「壓制」。但何西阿書第一章四節為「滅絕」，以西結書第七章廿四節為「止息」。所以這裏「衰敗」是指他們已經到了結局與終點，必被滅絕淨盡。無可存留。他們的罪惡會更加速以色列的結局。

「你們說，月朔幾時過去，我們好賣糧。安息日幾時過去，我們好擺開麥子，賣出用小升斗，收銀用大戥子，用詭詐的天平欺哄人。」(5節)

安息日是七日一次，月朔是四個七日一次。他們不再享受節期的歡樂。月朔與安息日常相提並論(王下四23及結四十六3)。安息日既為安息，不可有商業的往來，市場買賣也是禁止的(尼十三15-22，雖這是在以後的事，但安息日的條例應該遵守)，甚至搬柴點火都不許(尼十五32-36；出卅五3)。這些不義的商人急不及待，不知守聖日的珍貴，反盼待這樣日子快快過去，除去限制，他們就可以自由買賣了。¹

糧食與麥子可能是同義的，要擺開來賣，可能是指他們打開糧袋，袋內裝的有好麥，也有次等甚至劣等的，七十士譯本提到各類麥子，將劣等的也滲在裏面，賣好價錢。

¹ Ernst Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament* (Theologische Studien, 46), (1956), 12-13.

他們不用公平的法碼，在稱量的時候也作弊，用小升斗，在分量方面一定不足。使買主吃虧。但是收銀的用大戥子，使購買者多付。稱銀的通常只十一、五公分，如果超過這分量，就不算是公道天平(利十九36)，而是用詭詐的法碼(彌六11)。這樣就算是欺騙，應受指責。箴言書屢次嚴責：詭詐的天平，為耶和華所憎惡(十一1，二十10、23)。耶和華不能允許商業的不義存在，因為這會使社會秩序破壞的。

「好用銀子買貧寒人，用一雙鞋換窮乏之人，將壞了的麥子賣給人。」(6節)

他們更變本加厲，作起販賣人口的惡行。窮人的身價甚至只有一雙鞋的價錢，多麼可憐。這裏是重複第二章六節的話。

他們將劣等的麥子賣給人，是重複上一節所說的商業的欺騙與詭詐，他們惟利是圖，已經到了罪惡的極端，所以先知不能再忍耐。

窮人所以這樣廉價出售，是因負債的緣故。他們借債、向這些可惡的商人，就忍受高利貸的剝削，這種高利貸在本利的驟增，很快就使窮人無法償還，只有賣身，淪為奴僕。

「耶和華指着雅各的榮耀起誓說，他們的一切行為，我必永遠不忘。」(7節)

當耶和華要說嚴重的話，必提到起誓。第四章二節，耶和華指着自己的聖潔起誓。第六章八節，神指着自己起誓。沒有誰，沒有甚麼比神更高、所以神只好指着自己起誓。但是雅各的榮耀呢？是指雅各的驕傲嗎？事實上，耶和華就是雅各的榮耀。所以有的譯本作「只要我是雅各的榮耀，我必永不忘記你們一切的行為。」² (參閱詩四七4)，雅各的榮耀，是耶和華賜給以色列的產業(可

² Rarl Marti, *Das Dodekapropheten*, 1904, 217.

參閱賽五十八14)。也有人譯為，耶和華向着雅各的榮耀起誓，神是不改變的，雅各的榮耀卻不能永存！³

神永不忘記他們的行為，表明祂要鑒察他們，算他們有罪，無法逃脫審判。這些都是神所憎惡的罪行。

(2) 全地悲哀 (八8)

「地豈不因這事震動，其上的居民，不也悲哀麼？地必全然像尼羅河漲起，如同埃及河湧上落下。」(8節)

耶和華不忘記他們的惡行，刑罰是不可避免的了。地也因人的罪而震驚，地震也是人們無法忘記的事，在本書的前言標題曾經提及，第二章十三節也是指地震。但是這裏的用字不同，而是震動(九1與一一1相同)，是「顫動」。

地震時間不長，已可造成極重的災情，為甚麼這裏與尼羅河及埃及河的潮汛比較呢？河流的潮汛是隨月分有漲落，但河水泛濫成災，毀滅的力量也是可怕的。

這種慘狀必帶給人們無限的恐懼與悲哀。在一切變動甚至失調時，甚麼都成為混亂與毀滅，不會有甚麼轉機的希望，人就陷在極端的絕望之中，一片幽暗。

(3) 幽暗痛苦 (八9、10)

「主耶和華說，到那日，我必使日頭在午間落下，使地在白晝黑暗。」(9節)

這是耶和華的日子，正如以後西番雅所描述的，這是黑暗幽冥密雲烏黑的日子(一一15)。大自然呈現反常的實況，甚至在午間日頭都會落下。這種日蝕的現象，確發生在主前763年，以及主前784年(二月九日)。⁴現在不僅在地上學哀，在天上日頭也一同悲

³ Wolff, Amos, 328.

⁴ Wolff, Amos, 329.

哀，沒有歡樂與讚美，只有哀歌。

「我必使你們的節期變為悲哀，歌曲變為哀歌。眾人腰束麻布，頭上光禿，使這場悲哀如喪獨生子，至終如痛苦的日子一樣。」(10節)

由歡樂變為悲哀，就將節期所穿的衣服脫下，穿上麻布，圍在腰間。他們要剃頭，使頭光禿(參閱耶十六16)。根據申命記第十四章一節，只在額上剃光，為律法所禁止，因為這不是以色列人應作的，有闕異教的習俗。利未記第十九章廿七節，禁止的是在頭的周圍剃光。但是這裏光禿也許是將全頭剃光。悲哀實在太大了，尤其喪獨子之痛，無法彌補，絕子絕孫，豈非最大的咒詛？

這是最痛苦的日子，因為結局到了，「至終」是結局，是死亡滅絕的時候。

(4) 饑餓乾渴 (八11、12)

「主耶和華說，日子將到，我必命饑荒降在地上。人飢餓非因無餅，乾渴非因無水，乃因不聽耶和華的話。」(11節)

再論那日子，神要「命」饑荒。「命」字原為「差遣」，但甚少如在此處的用法(Hiphil: Causative)語氣十分重，是神致使或促使這嚴重的饑饉(舊約中只五次作「促使」的用意)。饑餓與乾旱一同提及也不大常見(參閱申廿八48；賽五13；尼九15及代下卅二11)。現在的饑饉主要的原因，是沒有神的話，申命記第八章三節會說，人活著不是單靠食物，乃是靠耶和華口裏所出的一切話。耶和華神的一切話(耶卅六11，卅七2，四十三1)，實在是重要的，若有人拒絕神藉先知所傳的話，他們所定的刑罰，就是不再得著耶和華的話。人在危難之中想轉向神，求神指示，但神不再指示他們，以致他們在迷惘中不知何去何從，在徬徨中感到恐慌與無助。

「他們必飄流，從這海到那海，從北邊到東邊，往來奔跑尋求

耶和華的話，卻尋不着。」（12節）

他們必走起路來跌跌撞撞，到處找水喝，正如第四章八節找水的苦楚。他們又好似醉酒的人走得不穩（參閱賽廿四20「東倒西歪」），也像瞎子亂走，撞來撞去，不知向前（哀四14、15）。他們飄流，確毫無目標與方向。

從這海到那海，是從死海到地中海（珥二20），好似是在地的邊境（詩七十二8及亞九10），從北邊至東邊也是不常這樣說的，通常是從東至西，從南到北。他們在飄流中方寸已亂，漫無目標地奔跑，似乎又慌張又忙亂，為找耶和華的話。

為甚麼要找呢？因為耶和華的話已經失落了，要尋出來，要找回來。但是耶和華的話已經隱藏起來，無法找到。這是最後的結局，以色列人是神的子民，卻遭神棄絕了，他們不能再有甚麼希望被拯救，得赦免。

(5)最後滅絕（八13、14）

「當那日，美貌的處女，和少年的男子，必因乾渴發昏。」

（13節）

以色列的青年在衰落中，好似美麗的鮮花，在烈日的曝炙之下，呈枯萎的現象。少年男女在最能黃的青春中，竟然因乾渴而發昏。「發昏」是先知約拿的經歷，他在烈日與炙熱的東風吹拂之下，感到頭昏腦漲。但是他還沒有到昏厥的情況，他還不住埋怨，與神理論，但是發昏時體力好似耗盡，幾乎呈虛脫的現象。他們乾渴，沒有水喝，就會衰弱如此。

「那指着撒瑪利亞牛欄起誓的說，但哪，我們指着你那裏的活神起誓。又說，我們指着別是巴的神道起誓，這些人都必仆倒，永不再起來。」（14節）

這些起誓的都犯迷信的罪惡，因為指那一個神明起誓的，無疑的向那個神明效忠，所以他們迷信假神，以為這些神明有能力，就

是十足背道的行為。

撒瑪利亞的牛欄，實則為伯特利的牛欄（參閱何八5、6）。伯特利與吉甲（四4及五5）的罪，都得集中在撒瑪利亞。在那裏拜巴力與亞斯他錄，是極端迷信罪惡之處，這樣起誓也是罪無可有的。「牛欄」是中譯詞，原文為「罪愆」，這是罪惡的行為，怎可以罪惡作誓言的依據？他們的虛妄可想而知。

現在又指着但的活神起誓，原意為但的神是起誓的依據，只要是但的神活着，就怎樣怎樣。但的神明可能是牛欄，列王記上第十二章廿八至廿九節，北國在但與伯特利二地設立牛欄，供人膜拜，使以色列人離道背教。

別是巴的神道，這是指朝聖的舉動。人們到別是巴去，朝聖就是一種敬奉異教的方式。他們就憑向別是巴朝聖的神明起誓，「主要別是巴的神明活着，就……」這樣起誓，當然為耶和華和所憎惡。因為「道」本身就是膜拜的舉動。⁸

在迦南敬奉異教的觀念中，神明有許多，各地區都有保護居民的神明。所以他們一方面敬拜耶和華，另一方面拜迦南的神，這樣宗教混合的信奉，為先知所嚴責（四4、5，五4、5、21—23）。

這些人都必仆倒，是第四異象最後的話，以色列的結局到了。歸根結底，他們最大的罪惡是信奉假神，隨從異教的習俗，去別是巴朝聖。完全是離教背道的行動。所以這些人都必仆倒，永不再起，遭受最後的滅絕。

第八章概要

本章開端為第四異象，與第三異象的信息可說完全相同。神已

⁸ Ernst Würthwein, "Erwägungen Zu Psalm cxxxix," *Vetus Testamentum*, 7(1957), 173—174.

明白表示：「我必不再寬恕他們。」赦罪的恩典是不會臨到了，暫時止息也已不會再等待，審判就是最後的結局。結局來到，全地必都遭滅絕，所以對着這個可怕的厄運，必有哀歌與舉哀的行動。

從結局說起，至最後多人仆倒不起，是以後的話語。在第八章四至十四節描述出來。審判來到，不是地區性的，而是普世性的，因為有地震與黑暗，這是耶和華日子的來臨。整個宇宙都失去常態，天上有月蝕，地上有旱災。年富力壯，青春年華的，都無法存活，更何況其他的人呢？

先知冷靜地分析，原因歸納起來，不外兩個。第一，社會不義，商人不顧道德，以欺騙為能力，將自己的逸樂享受，建築在窮人的苦楚上、他們惟利是圖，妄顧節期敬拜的福分。歡樂變為哀號，是必然的事。

有極嚴重的飢荒會來臨，不只是物質的饑饉，更是心靈的飢餓與乾渴。人們不聽耶和華的話，就是藉先知傳講的真理。以後想要尋求，雖到處奔走，慌忙地找，結果也尋不着。耶和華的話既遭輕忽，就收回不再啟示與顯明，這是莫大的悲哀。

在無望中，他們不向耶和華悔改，反轉向異教的神明，不僅膜拜，甚至指着起誓。這樣的尋求無異地更惹耶和華的怒氣。這些人都必仆倒，永不再起來，以色列的結局已經來到。

世人仍在不斷的努力中。從這海到那海，從北邊到東邊，往來奔跑尋求。但是他們尋求的時機已經過去了。先知以賽亞曾說，當趁耶和華可尋找的時候尋找他，相近的時候求告他。現在已經失去良機，再找也找不到。結局已經來到。

「人活着，不是單靠食物，乃是靠耶和華口裏所出的一切話」（申八3）。這些話再重複從主耶穌口中說出來（太四3、4）。那尋不見的耶和華的話，卻在主的身上找到，因為道成為肉身，充滿滿地住在世人中間，有恩典與真理，帶給世人永恆的希望。

（四）最後的敗亡（九1—6）

本段有第五異象（九1—4），以及第三頌歌（5、6節）。這個異象是否與以前幾個異象同時期，殊難臆斷，從形式及內容看，似乎是最後的異象。學者們有不同的見解，有的認為這是在耶路撒冷，¹ 有的卻以為在伯特利聖所邊，² 更有的猜測是在離開猶大之前。³ 從場合來研究，那是在新年節期，⁴ 或在他獨處的時候。意見分歧，無法結論。這幾個異象的記述，文體相同，可能不在異象發生的時期寫作的，是在以後才一併記述。在豫言列國時，既提說以色列，就將異象全部列出，作為審判的宣告。頌歌部分（5、6節），可能是指伯特利聖所的毀滅。

異象的報導與以前幾個大同小異（七1—8及八1、2）。同樣以自傳的方式，著重他親眼看到的景象。不同的在於開端的話：「主耶和華指示我一件事」（七1、4、7、八1）。這裏只直接了當說：「我看見主……」

在其他的異象中，只將異象中的情景加以描述與解說，但在這個異象中，神命令先知要有行動，擊打柱頂，打碎它。主站在祭壇邊加以指揮，還是祂自行動手擊打？祭壇通常是與柱頂有些距離。但是這既為異象，空間的距離就沒有那麼重要了。

在涵義方面，這最後的異象仍是與前幾個是連貫的。神的審判

¹ André Neher, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, (1950), 127.
René Vuilleumier-Bessard, *la tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osee*, (1960), 72.

² Artur Weiser, *Die prophetie des Amos*, (1929), 42.

³ 參閱 Edmond Jacob, Carl A. Keller and Samuel Amster, *Osee, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, (1965), 239.

⁴ Edwin C. Kingsbury, "The Prophets and the Council of Yahweh," *Journal of Biblical Literature*, 83 (1964), 283.

不只對外邦人，也對以色列，正如第一章三節至第二章十六節相同。第四異象已經宣告以色列的結局到了，現在最後的異象中說明審判的後果。

「我看見主站在祭壇旁邊，他說：你要擊打柱頂，使門搖動，打碎柱頂落在眾人頭上，所剩下的，我必用刀殺戮，無一人能逃脫，無一人能逃脫。」（九1）

在前幾個異象，先知只感到主的指示，未必能看見主。但這裏他看見主，而且看清主站的地方位置，可見異象更加重要了。這是說到伯特利的聖所被毀，也包括所有聚集的衆人（參閱五5，七17；還有三14）。

主站在祭壇旁邊，正好似有人站在牆上，位置十分重要，在語句的文法結構方面也相同。依照列王記下第廿三章九節：邱壇的祭司是不登耶路撒冷耶和華的壇。這壇是燔祭的壇，是在聖殿的外院（參閱王上八64）。現在耶和華站在祭壇旁邊，必在那高處（參閱賽六1），有伸出來的膀臂，要擊打那殿。當柱頂被擊時，門檻的根基就會震動，似是地震的現象（一1及士五4），可能也是全地的震撼（珥二10）。門檻是十分堅固的，以西結書第四十章六節，耶路撒冷聖所的門檻有一竿（六肘即九尺）寬，震動起來，說明地震一定十分猛烈。這樣說來，災情一定十分慘重。「打碎」一詞在以西結書第廿二章十二節為「流血」，即受傷極重。在約伯記第六章九節譯為「壓碎」。如果看第二章十三至十六節，似描述同一個情景，人們都無法逃脫，甚至快跑的、有力的、剛勇的、拿弓的……等都不能自救。即使有少許餘剩的，也必倒在力下，如魚鈎鉤去一般（四2）。

在第四異象，結局已經到了。現在這是最後的情景，連一點餘剩的都不存在，全部毀滅。

「他們雖然挖透陰間，我的手必取出他們來。雖然爬上天去，我必拿下他們來。」（2節）

以下就有五個「雖然」，假定的語氣，顯得更為有力。第一個假定是挖陰間，他們以為耶和華不會再以權能追逐他們到陰間（參閱賽卅八18；詩六5；伯十四13）。他們挖透陰間，將陰間描寫為無法進入之地（參閱結八8，十二5、7、12以及拿一13）。但是箴言第十五章十一節說：「陰間和滅亡尚在耶和華面前……」耶和華是無所不在的，人往那裏逃，可躲避神的面呢？（參閱詩一三九8）神的手是祂的權能，遠超陰間的權勢（參閱何十三14）。神要取他們出來，是無可抗拒的。於是他們想爬上天去，這正是與陰間相反。但是無論到那裏，都無法逃脫神的審判。

「雖然藏在迦密山頂，我必搜尋捉出他們來。雖然從我眼前藏在海底，我必命蛇咬他們。」（3節）

迦密山由於地勢較高，又多濃密的叢林，是可躲藏的地方。但是人可因此躲避耶和華嗎？亞當在伊甸園的叢林中躲藏（創三10），神查問他：你在那裏？人是無法逃脫的。

也許迦密山是指巴力的所在地，先知以利亞特別在那裏向巴力先知挑戰（記載在王上十八20—29）。

但是神必搜查出來，捉拿他們，施以極刑。如果他們躲藏在海底呢？那也是很隱密的地方，也是在遙遠的海極。海常喻為混亂之地，海中的龍或怪獸更為神話的說法，表徵着罪惡與兇猛。但是蛇也在耶和華的權下，可以咬他們（伯九13），使他們受致命傷。天、地、海是人所能想像的領域，但再加上地震下與海底下，似再加一度空間都是在神掌管之下。

• Kurt Galling, "Der Gott Karmel und die Ächtung der fremden Götter," in *Geschichte und Alten Testament*, ed. G. Ebeling (1953), 105—23.

• 約伯記十一章八至九節也有這四度空間。海所象徵的力量，可參閱詩篇七十四篇十三節，九十三篇三至四節以及約伯記七章十二節。

「雖被仇敵擄去，我必命刀劍殺戮他們。我必向他們定住眼目，降禍不降福。」（4節）

第五個「雖然」的假定⁷，是從自然的領域，轉至歷史的境地。那是戰敗之後的情景，被征服者異族來強制擄去，到遙遠的地方。也許他們在失望中，以為這樣至少不致滅亡，還可以活命。但是事實上被擄還要被殺害，正如本章第一節說，「我必用刀殺戮。」

耶和華向他們定住眼目，正如祂曾向埃及定目觀看，埃及軍兵潰亂而滅亡（出十四24）。祂的眼目是火焰，燒毀一切的罪人，祂看着以色列，不再賜福，而是降禍。⁷

「主萬軍之耶和華摸地，地就消化，凡住在地上的，都必悲哀。地必全然像尼羅河漲起，如同埃及河落下。」（5節）

主是萬軍之耶和華，是在戰場上大能大力的戰士英雄得勝者（參閱撒下六2）。這樣的稱謂是阿摩司書第三章十三節及第六章十四節。這讚美詩也與第四章十三節及第五章六節相連，因為耶和華將以大能審判，要毀滅伯特利的聖所。耶和華大能的手已經抓住他們，取他們出來，拿下他們（九2）。地大震動，在神公義的怒目凝視之下顛抖（九4；參閱詩一〇四32）。

這首讚美詩不再有歡樂的慶祝，只有在驚懼中的哀悼，是在神審判之下餘民的哀歌，「殺戮」之聲（2及4節）不絕，多人倒地死亡。但是這首頌歌與前兩首（四13及五8、9）相似，稱頌耶和華有無上的威嚴，祂是超越的神，是創造的主宰，是在世界執掌治權的，在自然界，也在人類社會之中。

神摸地，使地震發生，地都消化，在其他經文中也多提說（詩

⁷ J. Alberto Soggin, "Der Prophetische Gedanke über den heiligen Krieg, als Gericht gegen Israel," *Vetus Testamentum*, 10 (1966), 79-83, Hans Martin Lutz, *Jahwe Jerusalem und die Völker*, (1968), 190-200.

四十六6，九十七5，一〇四32，一四四5及鴻一5）。尼羅河與埃及河的漲溢，只是重複八章八節。

「那在天上建造樓閣，在地上安定穹蒼，命海水澆在地上的，耶和華是他的名。」（6節）

天上的樓閣是神的居所，但樓閣的柱子（山岳）是安放在地極（伯廿六11）。祂在天上，怎會不抓那爬上天上的人們（九2）？在穹蒼上，雲層裏，有雨水藏在其間，祂可隨意使雨水傾倒於地，甚至流入大海。祂也可使海水汹涌流向地面，使地充滿大水。

耶和華是祂的名，祂是掌管宇宙的主，祂在其中，顯現在地上，向世人，對一切的人，罪人不能逃脫，祂公義的大能彰顯了。

（五）復興的前景（九7—15）

在以色列民族復興之前，耶和華要他們知道神與列國的關係，祂恩待以色列，也恩待萬邦。耶和華是歷史的主。

在歷史復興的過程中，審判是有潔淨鍛鍊的功能。神的信實必使大衛的國度恢復更新。大地的豐盛是耶和華賜福的明證。以色列被擄的必歸回，重整家園，故土得以復興，語多積極的希望。

在本書，每在異象的敘述之後，必有一番分析與解釋，如第七章九至十七節及第八章三至十四節。在整體的言詞中，語氣不同，用語亦迥異。這裏從「雅各家」（8節），轉至「大衛的帳幕」。「國」（九8上），只在第六章二節與第八章八節提說。第七節以問語方式，在本書第三章三至六節及第六章十二節也曾出現，可謂一種特色。

在第七節「耶和華說」，這節自成一個單元。第八節以「這是耶和華說的」作結，成另一單元。第九、十節必是相連的。復興的豫言自第十一節起至十五節，一氣呵成。

（1）神待列國（九7）

「耶和華說，以色列人哪，我豈不看你們如古實人麼？我豈不

是領以色列人出埃及地，領非利士人出迦斐託，領亞蘭人出吉珥麼？」（7節）

以色列是否與列國不同呢？他們雖為耶和華的選民，並不表明他們有特權，是其他國族所不如的。主恩待世人，並不偏待。古實人實則是指埃及人，因為古實人也在尼羅河的區域，只是在南端。神會領以色列人出埃及，也有同樣的恩典臨到外邦人，因為祂會領非利士人出迦斐託，亞蘭人出吉珥。這兩種人都是以色列主要的仇敵，但是在兩族人早期的歷史中，神也對他們有恩典的作為。非利士人曾為大衛所征服（撒下五17起）。亞蘭人也為耶羅波安二世戰敗（六13）。

非利士人出迦斐託，迦斐託的地理環境向為學者所注意。根據七十士希臘文譯本，作迦伯多嘉（Cappadocia），申命記第二章廿三節提及，但耶利米書第四十七章四節為「海島」，必是在濱海的地區，根據名詞與考古學的資料，必在小亞細亞的南部海濱。⁹在主前五百年左右，以色列將迦斐託作為革哩底（這是新約用詞，舊約內為基利提：番二5；結廿五16；撒下三14，基利提的南方，似指巴勒斯坦）。¹⁰

「亞蘭人」首次出現的名稱，是在主前1127年，就是提革拉毘利撒一世第四年。¹¹他們來自敘利亞的阿拉伯沙漠地帶。吉珥實際的地點並不清楚，必在這偌大的沙漠中。阿摩司在第一章五節曾經

⁹ Gerald Avery Wainwright, "Caphtor-Cappadocia," *Vetus Testamentum*, 6 (1956), 199-210, 又 Friedrich Cornelius, "Genesis 14," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 72 (1960), 5n, 16.

¹⁰ Robert Bach, "Caphtor," *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, (Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3) (1957), 1134.

¹¹ Emil Forrer, "Aramu," *Reallexikon der Assyriologie*, 1 (1932), 131.

提及。列王記下第十六章九節也提及。以賽亞書第廿二章六節，吉珥與以攔相提並論。

這裏先知無意否認以色列蒙揀選的恩典，只是強調神是普世的主。且看第三章二節：在地上萬族中，我只認識你們。也因為以色列特別蒙恩，才需負特殊的責任。耶和華以忿怒與悲憤的語氣說：我民以色列的結局到了。

(2) 審判煉淨（九8—10）

「主耶和華的眼目察看這有罪的國，必將這國從地上滅絕，卻不將雅各家滅絕淨盡，這是耶和華說的。」（8節）

以色列固然不可以選民自恃，而列國，尤其是以色列的仇敵也斷不可恣意侵犯以色列，雅各家與「這有罪的國」還是有分別的。雅各家通常指北國（三13，七2、5，六8，八7）。或許有罪之國指北國，但雅各家指選民，這樣的解釋也不無理由。¹²北國不久即將敗亡，不再是一個國家了，但是民族的敗亡，並未全然滅絕。他們雖然被分散至各地，神的旨意也使他們在管教下學功課，使他們還有回轉的機會。神的公義是滅絕，祂的信實是保守。但是公義另一方面是救贖，所以以色列民族不被滅絕，仍是神原有的心意。

「我必出令，將以色列家分散在列國中，好像用篩子篩穀，連一粒也不落在地上。」（9節）

神將以色列家分散在列國中，仍有祂積極的用意，這是為煉淨他們，促他們更新。篩穀的表象在舊約中並不多見。穀粒不篩下去，該是好的質地（參閱五7下，丟棄於地是不足惜的，但他們竟將公義丟下）。但是如果這裏用字是小石頭（如撒下十七13），小石頭不落下，就是不好的現象。讀上下文，這裏的涵義仍是正面的，因為神對待以色列人，不是滅絕，而是保守，使他們仍得存

¹² Hans Wolff, *Amos*, 348.

留，只是他們要經過一番被篩的經驗，篩穀是將篩子搖動，這必是驚怕與不安的感受。

「我民中的一切罪人說，災禍必追不上我們，也迎不着我們，他們必死在刀下。」（10節）

他們自知有罪，就拼命逃跑，以為迅速離開，災禍追不上他們，不僅背後沒有追趕，前面也無威脅。這種自我安慰的自欺話必不攻自破，他們必倒在刀下而亡。這是耶和華的日子，無人可以逃脫，人都在審判之下，義人必被保留，篩子怎樣篩動，也無法使他們落在地上。但是一切罪人是無法倖免的，他們都將被刀殺，全然滅絕，刑罰必在他們身上。

(3) 重新建造（九11、12）

這是救恩的宣告（11節），加以說明，並強調神的話（12節），以第一人稱說話，是耶和華的言詞（「我必」……「為我名下」）。以下仍是耶和華自己宣佈的（13節起）。所以本書作結的話十分重要。

從這豫言想到歷史的背景，就應追溯拿單的豫言（撒下七11—16），尤其是關於大衛家的命運。

「到那日，我必建立大衛倒塌的帳幕，堵住其中的破口，把那破壞的建立起來，重新修造，像古時一樣。」（11節）

「那日」仍必指耶和華的日子，就是黑暗沒有光明的日子。但是那並非全然沒有希望的末時，因為以色列人仍堅持大衛的輝煌時代，只是現在大衛的帳幕已經倒塌了。以色列民族已經支離破碎，無法成為整體。

大衛倒塌的帳幕必指耶路撒冷，因為那裏的城牆才可能有破口需要堵塞，正如以賽亞書第一章八節所描寫的，是被圍困的城邑。但是破口必須修補（賽五十八12）。那破壞的建立起來，重新建造，像古時一樣。這是追溯拿單向大衛表明神與他立約的用意（撒

下七章）。

邦國的興衰，豈非神所不顧的呢？耶和華以色列的神，也是歷史的主，必治理萬國，實現祂公義的旨意。

「使以色列人得以東所餘剩的，和所有稱為我名下的國，此乃行這事的耶和華說的。」（12節）

在大衛的日子，以東曾被大衛王所打敗，成為附庸。但是以東一直成為以色列的威脅。他們原出於同一家族，卻彼此為仇，現在應歸於大衛所興建的國度。當時大衛不僅征服以東，也制服非利士、摩押、亞捫及敘利亞。這些都歸以色列，而以色列為耶和華名下的國。

現在早已事過境遷，不復大衛當年的榮華。但以色列人仍懷有復興的盼望，希望再恢復那時的盛況。神以祂的應許，必然信實地達成。從現狀來看，大衛的帳幕都已倒塌，但是重新建造，並非不可能。

(4) 自然豐饒（九13）

「耶和華說，日子將到，耕種的必接續收割的，踴葡萄的必接續撒種的。大山要滴下甜酒，小山都必流奶。」（13節）

「耶和華說」，是耶和華的言詞，豐收是祂的賜福，而這物質的豐富，還是與大衛的國有關，這是彌賽亞豫言。到那日子，是彌賽亞時代，大地的豐饒，自然的豐美情景，是神藉先知應許以色列人，使他們嚮往，憧憬以色列復興的前景。

在巴勒斯坦，耕種要在秋天的雨後，約在十、十一月之間，而收割的季節是在春季，即四、五月的時候。其中相隔有半年之久。但這裏所描繪的，耕種與收割的接續，足見豐收的盛況。這雖是言過其實，但是豐收的程度可延續許久，卻是難得的景象。踴葡萄的，大概在九月間，而撒種該是十一、十二月，但是趕緊撒種，因為穀物生長太快，刻不容緩，收成看好，又可增加多麼歡樂的期

待。

利未記第廿六章五節：「你們打糧食要打到摘葡萄的時候。摘葡萄要摘到撒種的時候，並且吃得飽足。」這就是形容因遭主命而蒙福的實況。以西結書第四十七章十二節，水從聖所流出，樹在每月初都可結出新果。約珥書第三章十八節也是一幅樂園的畫面，有何等豐饒的景象。

葡萄豐收，新酒滿溢，牛羊成羣，奶必豐盈。所以這裏在詩情的描繪中，大小山都流出甜酒與奶水，生命必得滋養與豐盈。

(5) 被擄歸回（九14、15）

「我必使我民以色列被擄的歸回，他們必重修荒廢的城邑居住。栽種葡萄園，喝其中所出的酒，修造果木園，喫其中的果子。」（14節）

這裏正如第九章十一、十二節，又回到政治的現狀。約珥書第三章十九至廿一節的復興景象，可在此處應用。約珥書第三章一節也有同樣的話：到那日，我使猶大和耶路撒冷被擄的人歸回。整個情形轉變，是必有的。

復興是重修廢墟，重整家園（九11），修造葡萄園果木園，也是有一番一新的氣象。第五章十一節的威脅：建造房屋，不得居住，栽種果園，不得喝酒，那種情形不會再有了。第三章十一、十五節以及第六章八、十一節的威脅也消除了。現在只有建設，沒有破壞，從破壞中復興，在安定中求進步。

「我要將他們栽於本地，他們不再從我所賜給他們的地上拔出來，這是耶和華你的神說的。」（15節）

現在再強調復興，不再有被擄的威脅（四2、3，五5、27，七11、17）。這裏的用語可與耶利米書比較。耶和華呼召耶利米時，要他施行拔出，再栽種（參閱一10）。耶利米書第廿四章六節，神說：我要眷顧他們，使他們得好處，領他們歸回這地，我也

要建立他們，必不拆毀，栽植他們，並不拔出。第卅一章廿八節，必照樣留意將他們建立栽植。第四十二章十節，我就建立你們，必不拆毀，栽植你們並不拔出。

這是主耶和華你的神說的，成為非常有力的結語。

第九章概要

最後的異象仍接續前幾個異象。第一、二個異象說明神還盼待以色列人悔改，以致可免除災殃。但是祂逐漸失望了。第三異象已經表明神不再寬恕他們。第四異象更定規以色列的結局。最後的異象中，聖所拆毀，全國人民都將滅亡，不再有任何希望。

人們實際上無法逃避耶和華，上天下地甚至到海底，耶和華的眼、手及刀、劍，都不會放過他們。歷史的終局已經到了，再沒有將來的機會，人們都必須經過審判，都得站在神的審判台前。

在這異象，先知開拓了一個新的境界，是普世主義的見解。耶和華不僅是列國的主，也從歷史的境界，到自然的領域，整個宇宙在祂的權下，甚至海中的獸也屈服在祂之下。因此這首頌詩實際是審判的信息。地大震動，其中的居民都哀哭。神從天上的聖所，審判地上聖所的會眾。本章第五、六節這個頌詞，為本書第三首讚美詩。

第二段（7—10節），多少重複以前的信息。耶和華是歷史的主，祂不容以色列妄自尊大，祂也恩待列國，與對待以色列一樣。但是祂也要他們向祂負責，祂公義的要求對失敗者施以審判。

本書的結論，表明以色列的結局，不是神的心意。歷史證明，以色列敗亡並未了結。他們即使被擄，希望並未消失，神還有新的信息，給予新的應許。救恩的末事豫言必將實現，神對大衛的祝福，甚至在被擄之後仍舊有效，神的信實何其廣大久長，祂挽回以色列的厄運，完全扭轉整個的局勢。

歷史的事實都歷歷可數，為後世見證的，如倒塌的帳幕與破口（11節），荒廢的城邑（14節），被燒（15節）。但是在另一方面有重建，管轄以色列人仇敵以東，還有豐收的田園，可怕的審判終必過去。新世界將為以色列的國運，安定與興盛。

但是以色列還須學習順從，這是耶和華的工作，祂先廣行赦免，在審判之後，還有赦免與拯救。

重建大衛的帳幕，是死海古卷之修道團體（*Qumran Community*）所關切的。¹²新約使徒行傳第十五章十六至十七節雅各的言詞中，特別引用阿摩司書這段話，說明神的赦恩，怎樣選取外邦人歸於自己的名下，基督徒團體是一種新的團體。

所以阿摩司書的結語，不只是針對當代以色列的歷史處，更為豫言以後救贖的實況，神要建立祂的子民，不只是以色列，更是信服基督的外邦人。信徒的團體必有神的建立與施恩。

神的公義是審判與拯救，祂所建立的必不被拆毀，所栽種的，也無法拔出。舊的老去消逝，新的取代之後必常有更新的力量。這是神的旨意，由舊約先知表達出來，使新約教會切實體認。這是神的應許，祂的信實必成全這事，切實應驗，使我們蒙福無盡！

¹² Herbert Braun, *Qumran und das Neue Testament*, 2 (1966), 319–20.

目錄

緒論	178
壹 前言	178
貳 時代與職事	179
附註：耶利米書廿六章與彌迦書	182
叁 結構與內容	184
第一部：第一章二節至第五章十五節	185
第二部：第六章一節至第七章二十節	193
肆 經文與體裁	197
伍 神學與靈訓	199
陸 先知的禮讚	201
詮釋	204
壹 信息的導言 (一 1—4)	204
(一) 標題 (一 1)	204
(二) 宣告 (一 2—4)	205

貳 時勢的危機 (一 5—16)	208
(一) 嚴責 (一 5—7)	208
(二) 哀歌 (一 8、9)	210
(三) 警語 (一 10—16)	211
叁 道德的關懷 (二 1—三 12)	217
(一) 富豪的罪孽 (二 1—5)	217
(二) 人民的公敵 (二 6—11)	222
(三) 牧人與羊羣 (二 12、13)	226
(四) 首領的錯謬 (三 1—8)	228
(五) 錫安的末途 (三 9—12)	235
肆 復興的前景 (四 1—五 15)	239
(一) 國度與和平 (四 1—5)	239
附註：本段經文的來源	243
(二) 將來的榮耀 (四 6—8)	244

(三) 主神的幫助 (四 9、10)	248
(四) 國家的衰敗 (四11—13)	249
(五) 和平的治權 (五 1—6)	252
(六) 恩惠與福樂 (五 7—9)	257
(七) 潔淨與赦免 (五10—15)	259
得勝的盼望 (六 1—七20)	264
伍	
(一) 人們的責任 (六 1—5)	266
(二) 信仰的根本 (六 6—8)	269
(三) 最後的呼籲 (六 9—16)	273
(四) 失望與悲觀 (七 1—7)	279
(五) 信心的凱旋 (七 8—20)	284
(1) 仇敵的敗亡 (8—10節)	285
(2) 聖城的復興 (11—13節)	287
(3) 救恩的讚歌 (14—20節)	289
(甲) 祈禱 (14—17節)	289
(乙) 歌頌 (18—20節)	292

壹 前言

彌迦是主前第八世紀四先知之一，與阿摩司、何西阿，與以賽亞在同一時代之中。雖然時期稍有早晚，彌迦可能是最晚的一位。彌迦書在希伯來文正典，是列於第六卷，而在希臘文正典為第三卷，在何西阿與阿摩司之後，可說與年代的排列有關。雖然阿摩司應為第一位寫作先知，而以賽亞可能比彌迦稍早些從事先知的寫作。這四位先知中，以賽亞書被列為大先知，因為篇幅長，置於先知書之首。阿摩司、何西阿與彌迦列入小先知，因為篇幅短。可見所謂大小先知並非指他們的重要性，而只論他們篇幅的長短。事實上，這三位先知的信息，均在希伯來正典中的「十二先知書」，作為一整部，即以後統稱之為「小先知」。

彌迦常被稱為農人先知，因為他出身於農村田舍，生活簡樸，思想單純，言論直率，信心熱切，所以在信息中正直而公正。他不是像以賽亞那樣的風度，以賽亞出身城市，又從貴族家庭出來，對都市文明，就沒有彌迦那樣憎惡。但是彌迦常在平民中間，生活在勞苦大眾中間，就自然地關切一般人的需要。讀彌迦書，深感彌迦是「民有」的先知，他是屬於他們的。他是「民享」的先知，他以一般人的福樂為關懷的中心。他不但向當代說話，他的信息也適合

各時代！

貳 時代與職事

本書第一章一節歷史的引言，說明他是當猶大王約坦、亞哈斯、希西家在位的時候。他的職事是傳有關撒瑪利亞和耶路撒冷的信息。在亞哈斯的時期，撒瑪利亞城陷落（722 B.C.）。在希西家的時期，亞述的撒瑪根來侵巴勒斯坦的非利士地區（尤其是亞實突），猶大必受影響（712 B.C.）。另一次亞述的侵略，那是直接的威脅，為害甚深。亞述的西拿基立圍困耶路撒冷（701 B.C.）。這些歷史事件必先知彌迦深感需要，傳出耶和華的信息。

從本書看歷史的現狀，並不十分清楚，雖然在信息中多少反映當時社會的情況。不義與不法的事甚多：「禍哉，那些在牀上圖謀罪孽造作奸惡的，天一發亮，因手有能力，就行出來了。他們貪圖田地就佔據；貪圖房屋便奪取。他們欺壓人，霸佔房屋和產業」（二1、2）。「你們將我民中的婦人，從安樂家中趕出，又將我的榮耀從他們的小孩子盡行奪去」（二9）。強暴詭詐充斥（六一1—16）。宗教迷信的事普遍，敗壞到極處（五10—14）。彌迦嚴責的事可與以賽亞書對照。他們二者是在同一個時期，當可斷言。

根據歷代志下第廿六章九、十一至十五節的記載，約坦的父親烏西雅，曾建築堡壘及防禦工事，作適當的國防措施。歷代志下第卅二章記載，希西家再鞏固這些防禦，有考古學發現可資佐證。¹這些必消耗不少財政的力量，再加上亞述貪婪的進貢財物，有增無減。在亞哈斯王的時候，這種情形變本加厲。當前猶大的經濟情況可知而知，貧窮成為社會普遍的現象，少數資產階級的人，為富不

¹ Jonathan Rosenbaum, "Hezekiah's Reform and the Deuteronomistic Tradition," *Harvard Theological Review*, 72 (1979), 32—33.

亡，更以欺壓手段奪取，使貧者更貧，不安情形必更嚴重。

主前722年北國的敗亡，對南國經濟與社會的影響極大。在第八世紀末葉，耶路撒冷城的人口增加三、四倍。北國淪亡之後，大批難民來到南方。多處失地的人們，也只有雲集在大城。西拿基立將若干猶大的城邑奪取，贈給非利士。那些城邑的人口也只有逃離，使聖城的人口更加增多。²人力過剩，工資低廉，富人更多剝削窮苦的大眾。³彌迦憤慨地指責說：以人血建立錫安，以罪孽建造耶路撒冷（三10）。

在考古學若干的發現中，有些瓶罐的瓦器，在把手的柄上刻有「王」的字樣，似有王室特殊的用途。日期雖不易確定，大概在希西家時代，或在西拿基立侵略之前。⁴在有些瓦器的柄上，刻着地區的名字，甚至有「沙斐」（Shephelah），是先知彌迦家鄉的地區。那時統治階級大權在握，極盡欺壓的能事，官吏屈枉正直，首領收賄賂，祭司要雇價，先知為銀錢。那些瓦器說明他們的權力及奢侈的生活。

社會結構因着經濟的混亂而瓦解，因為道德低落，人們互不信任：「不要倚賴鄰舍，不要信靠密友……」（七5）。社會在解體的頹勢中，有重振的必要。

在彌迦書說明先知職事的性質，他重振信仰與道德，至少有五大重點。

² Magen Broshi, "The Expansion of Jerusalem in the Reign of Hezekiah and Manasseh," *Israel Exploration Journal*, 24 (1974), 21.

³ Hans Bardtke, "Die Isatfunduen in Juda während der zweiten Hälfte des achten Jahr hunderts V. Chr." in *Hommages à André Dupont-Sommer*, 1971, 235-54.

⁴ N. Nisnam, "Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the LMLK Stamps," *Vetus Testamentum*, 29 (1979), 61-86.

首先必須清除一切異邦的影響。彌迦書第五章十至十五節，剪除馬匹，毀壞車輛，除滅城邑，拆毀保障，除掉邪術，除滅柱像和偶像。「我也必在怒氣和忿怒中向那不聽從的列國施報」（15節），因為異邦的迷信因素必須消除。

第二有關憂患的意識，在生產的婦人未生下來，必有短期的劬勞。那是有憂患與痛苦的經驗，但是以後卻帶來快樂（五章）。第四章九、十節也有劬勞產難的婦人，經過苦難才蒙解救。這是彌賽亞豫言。

第三是社會情形的轉變，窮人可以翻身。「耶和華說，到那日我必聚集瘸腿的，招聚被趕出的，和我所懲治的。我必使瘸腿的為餘剩之民，使趕到遠方的為強盛之民，耶和華要在錫安山作王治理他們。」（四6、7）

耶和華治理祂的百姓，不是大多數，而是少數的團體，只指貧窮人，因為富戶在耶和華的會中無分沾聞拉準繩（二5）。只有「我民」，原被趕逐（二9），被剝削吞喫（三3），被帶走差路（三5）、受凌辱（六16）。但是耶和華為他們伸冤。

第四是公義和平的君王，引入新的時代。這不是只懷念大衛及他榮華的日子，而是未來的榮耀。錫安是有角有蹄的，能搗碎列國。黃金時代將要來到，神的城必得以尊榮，這段豫言是在第四章，與以賽亞書第二章相同。聖城成為敬拜的中心，有屬靈的價值。

最後和平的景象是在第四章四節，不在聖城大都會，而在鄉村，各人坐在自己的葡萄樹與無花果樹下不受驚嚇，有十足的安全，一片祥和。這些話只有彌迦提及，更適合彌迦的心理與意願。彌迦是面迎新時代的先知，倡導民族生命的更新。當然他不只是迎接將來，也非常注意現在的責任，第六章一至八節就有這樣的重點。他對現在的耶路撒冷有嚴厲的指責，提出他們的罪惡與錯

謬。他嚴責耶路撒冷，與阿摩司指責撒瑪利亞，有異曲同工之巧妙。他有阿摩司的公義感受何西阿的慈愛論調，再與以賽亞一同道出耶和華的能力。

綜如以上的分析，先知彌迦的思想表達在職事上，是神權政治，唯有耶和華是王，祂是歷史的主，祂在歷史中施行公義的審判，以實現祂救恩的目的。所以祂對當時政治的腐敗，首領的不義，嚴加攻擊，不遺餘力。他為被壓迫的人民發出吶喊，他看着猶大正瀕毀滅的邊緣，因為真正的癥結，還不是只在政治與經濟的罪惡，更在宗教方面的敗壞。人們離棄神，隨從異教的迷信。不虔與不義常是相連的。猶大就無法逃避耶和華公義的忿怒，審判是必有的事。但是那並非說，耶和華的選民將永遠沉淪。神仍要施行拯救。「救恩歷史」必是以色列盼望的依據。

從耶利米書第廿六章十八節起，彌迦的豫言以後被人引用，挽救了先知耶利米受逼害的危險。彌迦豫言耶路撒冷被毀（三十二），是否在希西家王的時代，仍有不同的說法。但彌迦的信息或在希西家王當時，或在日後希西家王在位，必有極大的影響。甚至有人認為彌迦的信息，是促成希西家王宗教改革的主因。[•]

在主前 587 年耶路撒冷終於被毀，人們被擄到巴比倫。他們回想彌迦的信息，不僅體認耶和華的公義，也因此看到彌迦信息的另一面，就是神必在歷史的環境中施行拯救，再燃起希望的火焰，彌迦職事的影響是久遠的。

附註：耶利米書第廿六章與彌迦書

由於耶利米書第廿六章十八節提及彌迦的豫言，不同的見解來分析彌迦的日期及其實際的影響。

• A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets*, 1915, 208.

耶利米書第廿六章是傳記文學，大概是由文士巴錄所寫的。[•]

在猶大王約雅敬在位的初期，先知耶利米站在耶和華殿的院內，對來禮拜的人講傳審判的信息：「我（耶和華）就必使這殿如示羅，使這成為地上萬國所咒詛的」（廿六 6）。但是耶利米將耶和華的言詞講出來，是以一種假設的條件，再照實況嚴加警告：「你們若不聽從……不遵行……」（4 節）。但是祭司、先知與眾民控告他，認為他豫言這殿必如示羅，這城必變為荒場（9 節），並且要將他處以死刑（8 節）。其實耶利米是以警告方式，呼籲他們悔改而復興，使他們免去災禍。就在那種情況下，有幾個長老對聚會的眾民提到摩利沙人彌迦，而希西家王和猶大眾民，並未因他豫言耶路撒冷被毀而將他治死。

首先，耶利米在此處並未引用彌迦的話，但是信息內容相同，重點相同，只能斷言這是耶和華的啟示，才會不約而同。

彌迦的話對希西家王的影響（可參考賽卅八 1—8）。希西家在病中得神醫治而得延長壽命十五年（又可參考王下十八 1—8），希西家王的宗教改革，都是為挽救猶大的頹勢，盼望耶路撒冷得以保全。由於以賽亞從未豫言耶路撒冷被毀。可見彌迦的警戒才收這樣巨大的效果。至於彌迦是否直接對希西家王那樣的警告，卻沒有任何憑證了。

耶利米當時的警告，用意既在挽救局勢，敦促悔改。他沒有彌迦的豫言那麼肯定。彌迦的豫言可能也有警告並催促悔改的用意，但言詞肯定，認為耶路撒冷毀壞的事是必有的。可見二者並不盡相同。當時長老引用彌迦，救了耶利米。真實的豫言是有功效的，但二者並不相連，雖然信息的內容相似，神的公義同樣被闡明出來。

這裏（耶廿六章）並非來確定彌迦的日期。雖然彌迦書第一章

• Aage Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, vol. II, 120—21.

一節提到先知的工作是在猶大諸王直到希西家，卻未必說明第三章十二節論耶路撒冷，是在希西家王的時代。

關於所謂「錫安神學」(Zion Theology)，就是認為錫安(耶路撒冷)既為耶和華殿的山，必永不動搖，聖城也永不毀壞，在詩篇第四十六篇六節說明(參閱其他的錫安詩：詩四十八、八十四、八十七篇等)。這在主前第八世紀已經是普遍的觀念。以賽亞有這信仰的思想，⁷彌迦卻顯然有修正的用意。在第七世紀之後耶利米時代，修正的觀念更加明顯，耶路撒冷同樣會被毀壞因為他們離棄耶和華。

叁 結構與內容

本書與其他的先知著作相似，是有若干講詞的文集，各有不同的結構與文體，未必前後完全連貫。所以學者常以各部信息的內容，臆斷其歷史的背景與日期，重新組合先知的思想與重點。這樣分析，未必將各部分割成爲斷片，反而將這些盡量連結，合爲整體，就成爲完整的書卷，也觀察其合一的信息。⁸

本書通常分爲兩大部分：第一章二節至第五章十五節，第六章一節至第七章二十節。這兩部開端，都有呼召：「萬民哪，你們都要聽。地和其上所有的，也都要側耳而聽」(一2)。「以色列人哪，當聽耶和華的話」(六1上)。對萬民，爲論說耶和華的審判在撒瑪利亞與耶路撒冷(一3—三12)，然後耶和華救贖錫安與以色列(四1—五9)。這是向萬國的見證，耶和華的國將要來臨，若存順服的心，必定蒙恩(四1—4)，不然必遭刑罰(五10—15)。

⁷ G. von Rad, *Old Testament Theology*, II, 1965, 155 ff.

⁸ Johannes Lindblom, *Micha Literarisch Untersuchung*, 1929, 9.

第二部是對以色列講的。以色列在耶和華的審判之下，無可逃避(六1—七6)。但他們也在神救恩的應許之前(七8—17)。他們必須仰望神的救恩(七7)，由耶和華賜下赦免的宏恩(七18—20)。

這兩大部分，都有耶和華的行動作結。在第一部，神在怒中向那不聽從的列國施報(五15)。在第二部，神的慈憐必施赦罪之恩(七18—20以讚美詩的形式)。可見每一部分都爲宣講確定的信息：耶和華公義的審判與救贖。

本書連結起來，仍成非常完整的書卷，因爲在寫作及編輯的計劃，似乎可有三大重點：審判(一至三章)，救恩(四至五章)，勸勉與安慰(六至七章)

第一部：一章二節至五章十五節

從第一章至第五章，內容以審判與救恩爲主，二者反復論述，或前後爲序，或交叉托出，可說是典型的先知文學，也是本書所具備的。

在開端爲向萬民的呼籲，來聽耶和華的見證(一2)，這是有關世界的歷史，萬國與權力，都是在耶和華權能的管理之下。

(一)第一章三節至第三章十二節論耶和華的審判臨到以色列。祂的顯現(3、4節)，是多麼威榮，也是帶着可怕的忿怒。原因是撒瑪利亞的罪惡(5節起)，不僅撒瑪利亞，也是耶路撒冷，這兩個大城既爲北國與南國的首都，也就代表兩個的人民——以色列人。第一章一節提到耶和華的默示，是論撒瑪利亞和耶路撒冷，可見耶和華的刑罰，是對整個以色列民族。本段(一至三章)從撒瑪利亞的毀滅起(一6起)，至耶路撒冷被毀作結(三9—12)。這兩者一直反覆交叉地重複提說，說明本段的要旨。

因此自第一章二至九節的豫言，必在撒瑪利亞傾覆之前(即722B.C.)。撒珥根(Sargon II)曾圍困該城有三年之久，終於使

城陷落，北國敗亡。在以賽亞書第八章六至八節專指亞述的威脅，「必漫過一切的水道，漲過兩岸，必沖入猶大。」撒瑪利亞的毀滅，實在直接威脅猶大的安全。以賽亞豫言是在主前734年，當以色列與敘利亞聯盟，背叛亞述強權（參閱賽七9）。彌迦第一章二至七節大約是在主前734年的戰事與722年敗亡中間。

第一章八至十六節是一首哀歌，甚至為災禍延及猶大而哀慟，災難已到耶路撒冷的城門（9、12節）。先知也為被擄者悲哀（16節）。耶路撒冷的敗落只是遲早的時間問題。將來地土必喪失（2章），南國也必遭厄運，如北國一樣（3章）在第一章十至十六節，提到迦得與以色列。迦得是非利士，至主前711年才被亞述所侵佔。在本章的敘述中，迦得仍有自由。至於「以色列」，此處是指南國，可能在敘述中，不再指北國，因為北國已經敗亡。所以第一章八節起，應在主前711年之前。猶大在那時已受威脅，更大的危機是在主前701年，所以先知特別在此給予警告。

第二章特別論以色列的地土。地土既為耶和華所賜，任何霸佔與奪取，都是極大的罪惡，導致神嚴重的刑罰（1—8節）。神的刑罰是使猶大喪失土地（4節起）。先知甚至呼召人們起來離去（10節），因為那地不再是神施恩的了。他們的叛逆，使地污穢，也因此而遭毀滅。

救恩的信息是在第十二至十三節。這兩節曾被經學家視為被擄時期的編輯附加的，不算是彌迦的原著。^{*}但是這兩節有關餘民聚集的事，也與以賽亞書相似。以賽亞書第卅七章卅二節：「必有餘剩的民，從耶路撒冷而出，必有逃脫的人，從錫安山而來」（參閱

王下十九31）。餘民從城門出去，不是被擄之地歸回。可見是被擄之前的信息。這還是與主前701年亞述侵犯的事有關。當時亞述侵略的軍隊在鄉村田野，以致農民都逃往耶路撒冷。現在亞述撤退之後，他們可從耶路撒冷回去，仍恢復正常的生活。可見餘民是出去，不是歸來。所以這兩節雖然是在審判的宣告中，卻仍是以希望的信息夾雜其中，有所突破，帶給以色列敬虔者以安慰。在審判中有救恩，也顯明神的公義中有無限的慈愛。

第三章以重點從耶路撒冷城移至其中的首領。其中有三段類似的信息，都是輕忽耶和華的治權，漠視「我民」的權益（3、5、9節）。他們所受的刑罰是運神的棄絕。他們哀求耶和華的時候，祂不應允他們（4、7節）。他們的希望必完全落空（11節）。本章最後一節（12節），說明這些首領所管理的城（耶路撒冷）將不再存在。這樣撒瑪利亞與耶路撒冷同遭審判的宣告就此告一段落。

撒瑪利亞因信奉偶像而毀滅，從此在本書中不再提及。猶大地因不義而喪失，人民必將被擄。耶路撒冷因內中的首領犯罪也將陷落。這一切都是耶和華向列國的見證。以色列在歷史中降卑的經驗，是一個見證，見證耶和華是歷史的主，不容偶像與悖逆存在。

第三章的日期可能與第二章的相似。那時猶大地還安定，至少在外表繁榮，以致大家有一種安全的感覺。「耶和華不是我們中間麼？災禍必不臨到我們」（11節）。可能的日期是在主前701年亞述危機之前。至於第三章十二節，在耶利米書第廿六章十八節起提起，是否是希西家王的時期？這個問題無法解答。可能這豫言在希西家時期特別引起注意。雖然本章所描述的情形，也可能在希西家王的早期中，本章與前一章的內容比較相連。

（二）第四章一節至第五章十五節是耶和華第二項見證，萬國必須聽（—1呼召萬民）。在本段結束時再給列國以警告，可謂最後的呼召（五15）。「末後的日子」是有關將來的事，耶和華已經開始

* 先為 Stade 所否認 (1881), J. Wellhausen 認為是被擄以後的編輯，大多數學者都接受這種主張，參閱 Leslie C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 242.

工作了(四1)。在結構中有三次提到「萬民」(或「列國」、「多國的民」)(四1—3、5、11、13, 五15)。錫安(四2、7、8、10、11、13), 餘剩的民或餘剩的人(四7, 五7、8)。在整個的論述中, 敘述耶和華建立祂的治權在錫安, 將分散在各處的餘民作爲祂能力的見證, 使萬國看見神的刑罰, 也尋求與神和好, 得以建立和平。本段也與前段(一3—三12)一樣, 以撒瑪利亞與耶路撒冷這兩個京城的傾覆, 作爲耶和華公義的治權。耶和華重新在錫安建都, 以色列受審判, 是耶和華的工作, 顯示祂在列國中的王權。

本段的開端, 是耶和華作王, 治理萬國。錫安成爲世界的心, 耶和華治理他們, 以話語訓誨, 使萬民不再叛逆, 於是真正的和平就能在地上建立。在本段的結束, 耶和華要清除與潔淨, 除去一切戰爭的武器與措施, 除去一切的偶像。所以耶和華的怒氣必在政治與宗教的悖逆方面, 都是因爲萬民不聽從耶從錫安來的話語, 這訓誨來自耶和華的聖殿(參閱一2及四2)。

在本段, 還有兩項較爲特殊的論述, 要旨與文體都甚特殊(四8—五4, 五5—9)。第四章六至七節先作爲引言, 將各別的主題道出。第六至七節上有應許, 耶和華必拯救被擄的餘民, 使他們成爲強盛的國民。將來以色列在列國中必不受威脅。在第七節下有應許, 耶和華在錫安治理將來的以色列。在第一項的應許, 有三大豫言, 指耶和華將現今的危機, 轉變爲將來的治權, 所以第四章六節起, 所論述的就是以此爲重點。這也成爲第四章一至五節之後的轉捩點, 因爲第一至五節並未說明耶和華在錫安作王, 使在列國那些被擄的餘民得以歸回。所以論錫安的將來, 是答覆第三章耶路撒冷受審判的問題。至於餘民的歸回, 是針對第一至二章土地上喪失及人們被擄的後果。

第四章一至五節與以賽亞書第二章二至四節幾乎完全相同, 解

釋起來有四種可能:(1)彌迦借襲以賽亞;(2)以賽亞引用彌迦;(3)兩者皆取材於較早的豫言;(4)以後編輯時加插在這兩卷先知書內。沒有任何資料足資證明那一個說法, 但綜合起來, 卻有這樣的相聯關係。這個主題在所謂錫安之歌裏, 即詩篇第四十六、四十八、七十六篇。這些詩歌都爲慶祝耶路撒冷得勝仇敵, 是否指公元前701年他們擺脫亞述的威脅呢? 這是另有歷史的事件, 如大衛勝非利士人的史蹟, 記載在撒母耳記下五章¹⁰這也可能是在聖殿的禮拜儀式。¹¹耶路撒冷的重要性, 是以色列人認識的, 所以大衛奪取這城, 使耶布斯人不能再治理¹²是否這給予錫安之歌特別的意義? 在主前第八世紀的耶路撒冷, 人們的觀念已經確信耶路撒冷是神聖不可侵犯的(參閱賽八9起, 十四32, 廿八16, 廿九5—8)。這個觀念早就有了, 但現在似乎特別強調。於是以賽亞與彌迦就將這一傳統的觀念加以建立與強調。

根據以上的想法, 雖然兩位先知都有意保留這傳統, 但以賽亞對耶路撒冷更爲關切。在這段經文中的用詞, 許多也出現在他其餘的信息中。¹³但是只認爲以賽亞的原作, 也有問題。彌迦書第四章四節並未出現在以賽亞第二章。彌迦書第四章四節卻是十分重要的下文, 「這是耶和華親口說的」, 又是以賽亞所特有的(賽—20, 四十5, 五十八14)。也許以賽亞以他自己的用詞來敘述耶路撒冷與聖殿的傳統, 再加以他自己的論調作爲勉詞。彌迦可能照原有的

¹⁰ A. Weiser, *The Psalms*, 1962, 525.

¹¹ H.-M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, 1968, 171-77.

¹² J. H. Hayes, "The Tradition of Zion's Inviolability," *Journal of Biblical Literature*, 82 (1963), 419-426. G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 2, 1965, 156 f.

¹³ H. Wildberger, "Die Völkervallfahrt zum Zion, Jes. II, 1-5," *Vetus Testamentum*, 7 (1957), 62-81.

傳統，完全引用，只附加一句肯定的註解。所以兩者可能都有，凡認為以賽亞引用彌迦的，認為本段經文較適合上下文，經文本身也保存着較為完善。當然經文保存並不是唯一的理由。¹⁴

第四章六至八節，可與第二章十二至十三節比較，因為兩者都提到餘民、羊羣，以及耶和華作王。這是否因在同一個時期中所作的呢？那該是亞述侵略的期間，猶大的居民四散，好似散失的羣羊，逃難離去村落，避去亞述的侵犯軍隊。他們都在耶路撒冷，因為耶和華在那裏治理，必有安全。耶路撒冷成為羊羣的高臺，表明這城是單獨的，可與其他地方隔開，正如以賽亞書第一章八節所說的「僅存錫安城」。耶路撒冷以前是代表整個的民族。現在十個支派已經失落，連猶大也被仇敵蹂躪。大衛的國度已蕩然無存。以色列家迷失的羊在那裏呢？

這段經文有學者認為不是指第八世紀的猶大。第七節餘剩的民與第二章十二節以色列剩下的人並不相同。這裏所指的是正面的，他們雖是瘸腿的，必成為強盛的民。所以是被擄歸回的人們。耶利米書第廿三章三節招聚羊羣中餘剩的，是指被擄的人們歸回（另參考番三19以及結卅四16）。

第四章九至十節，彌迦似指耶路撒冷被毀（三12的豫言可以對照），人們將被迫離境（一16所述說的）。這裏的信息幾乎須延至主前597年或587年，該是耶利米同時代的情形。這是否有以後編輯的加註，¹⁵極有商榷的餘地。如果這真是指以色列人被擄，而後歸回，那麼是被擄至巴比倫。彌迦的時代究竟距離巴比倫強權還太早。但是彌迦豫見巴比倫時代，並非沒有可能。列王記下第十七章

廿四節，在亞述併吞北國之後，他們將巴比倫人帶來，到撒瑪利亞殖民。另一處更為重要，是在列王記下第二十章十六至十八節，巴比倫特使見希西家王後，由於希西家王讓特使參觀猶大的寶物，以致以賽亞豫言，猶大必被巴比倫擄掠。所以彌迦書第四章十節提到巴比倫，也不足為奇，未必須將經文作為被擄時期的。

第四章十一至十三節日期也有人質詢，因為本章第一至五節指耶路撒冷止息外邦的攻擊，是錫安之歌的主題。但是外邦的侵略應在何時呢？有人就將時期延至以西結及以後的年月，以西結書第卅八章；約珥書第三章以及撒迦利亞書第十二、十四章都是啟示文學，是否第四章十一至十三節也有啟示文學的格調？因此在日期上必得延至以後。¹⁶如果比較以賽亞書（十七12—14，廿九5—8），歷史的背景應為主前701年的危機。這樣就不可能是在彌迦之後。這樣說法也為若干學者所堅持。¹⁷但是他們同時提出作者的問題，因為這裏代表民族主義的樂觀態度，與彌迦其他信息不同，是否出於不同的來源？但是彌迦在樂觀與悲觀的論調都表達他的情懷，正如以賽亞那樣，最後見證神恩惠的勝利，使他們在黑暗中看見亮光。

第五章一至六節再提到亞述，是否仍指主前701年他們圍攻耶路撒冷呢？第一節提仇敵的圍困。第一節的手法有點像第一章十至十六節，因為此處「杖」（Shēbet）與審判者（Shōpēt）是諧音。這種諧音在第一章內例證很多。又第一章哀慟的口吻也可在若干處找

¹⁴ G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditions geschichtlichen Zusammenhang*, 1966, 82f, H.-M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, 1968, 213—16. 卻批評前者的說法。

¹⁷ A. S. Van der Woude, "Micah in Dispute with the Pseudo-prophets," *Vetus Testamentum*, 19 (1969), 244—260. J. Lindblom, *Micah literarisch untersucht*, (1929).

¹⁴ C. W. E. Nägelebach, *The Prophetic Isaiah*, 1878, 54.

¹⁶ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel from Its Beginnings to the Babylonian Exile*, 1961, 352.

到(一8、10、16,三7,四9)。此段有警告戒迷信武力的話,在第五章十至十五節再行重複。

第五章一節成羣的民,「民」原作女子。在第四章八、十、十三節有錫安的民,「民」也為女子。從前的權柄,就是耶路撒冷民的國權要歸與他們(四8)。另三處(四9—10上、11及五1)都有「現在」的字樣。現在已從災難轉變為權柄(四10下、12起,五2—4),都應驗了第四章八節的應許。原為攻擊錫安的列國必被制服。耶和華得勝,證明祂是全地的主(四11—13)。耶和華必被稱為大(五1—4)。在錫安的人民要顯明神治權的威榮。

從第五章五節起(5起、7、8節)有三大要項。每項都有豫言「必要……」論以色列在列國中間。當亞述威脅時,以色列有力量抗拒(5、6節)。雅各的餘民必能在萬民中有力地存留(7、8節)。最後在第九節有應許,以色列仇敵必被剪除。

第五章十至十五節,常與以賽亞書第二章六至八、十五節相連,都是攻擊迷信武力與假神。以賽亞書第十七章七、八節也類似。在第三十章十五、十六節,凡不依靠耶和華的,軍事必失敗。在第三十九章五至八節,神必加干豫,來除去攻擊耶路撒冷的列國。所以這兩位先知確在主前第八世紀,在同一世代,就有雷同的信息。彌迦嚴責撒瑪利亞信奉偶像(一7),不僅撒瑪利亞,也對猶大(五13起)。第五章十節嚴責建立保障馬兵。在第五章十二節信邪術的受斥,這在第三章六、七、十一節均經提說。這些必在希西家王宗教改革之前(王下十八4)。本段(五10—15),以第十五節被視為外加的。但第十五節十分重要,應屬於原著。¹⁸

¹⁸ J. T. Willis, *The Structure, Setting and Interrelationships of the Pericopes in the Book of Micah*, unpublished dissertation, Vanderbilt Divinity School, 1966.

再將第一至五章總括地紀要。這是耶和華的治權管理萬民。先知的宣告從聖殿發出(一2),在錫安就是祂作王之處,以君王的身分審判(四1—3)。祂是從天上的宮廷,干豫地上的事(一3起),施行審判(一至三章)。以及救贖(四至五章)。大君王耶和華必拯救以色列,在錫安山治理他們(四7)。從前的權柄必交還給錫安的民(四8)。以色列有新的治權,權能必延伸至地極(五4)。凡反對祂政權的,他們的貨財必成為掠物,獻給耶和華普天下的主(四13)。

這個治權的建立,是由於神的審判與救恩。這兩者不是前後為序的:先有審判,再有救恩,而是相互矛盾的,審判與救恩同時施行,有時相輔而行,有時互為衝突的。耶和華拯救以色列的餘民,顯示這一民族的存在與權力是神的目的。錫安的安全不是在於其他的途徑,只在於神的能力。以色列受審判,對萬國是一次警告,任何迷信與不義必須摒棄,無法在耶和華的治權之下。

所以這是對萬民的信息。神對以色列的審判,必延及列國。仇敵必毀滅,耶和華在錫安建立的國度,與將來的以色列都無可違反。一切迷信武力與偶像必被剪除,好似在以色列必除去一般。神在錫安的治權,是以言語與訓誨,促進和平與繁榮。

第二部:六章一節至七章二十節

本書第一部宣告耶和華顯現,祂來建立治權,管理萬國。第二部以審判的情景開始(六1—5),是耶和華與祂的子民中間聖約建立的程序,而解決一項爭端。接着談論耶和華與以色列的關係,有關審判與救恩的事。

先向以色列呼召,要他們來聽耶和華的信息。兩大段落,第一段是爭端(六2—七6),第二段是和好(七8—20)。兩者皆以信靠與盼望(七7)來連結,從因乏失望至相信。這樣的轉變,不是審判之後救恩,事實上論審判只有一段(六9—16),救恩的應

許只在另一段（七11—13）。審判與救恩二者是相連的，而且也有連貫的涵義。

第六至七章是一種啟應的方式。耶和華先向祂的百姓說話（六3—5），「我」就應和（6節起）。接着耶和華向世人說話（六8），又向城說話（9—16節）。在第七章一節再以第一人稱單數的「我」，一直到第十節。在第八至十節的代名詞，顯示發言者為陰性，應為第六章九節的「城」（人格化）。所以第六章九至十六節，是有第七章一至十節的應和。第七章十一至十三節耶和華又向城說話，回應的是會眾「我們」，直接答覆耶和華（七14—20）。在對話中，耶和華對着這些厭煩的百姓（六3），表現無限的忍耐，使他們有恆心等候救主（七7—10）。他們原是焦慮不安的（六6起），現在可以歡樂地讚美主，因為神的憐憫赦免（七18—20）。

第六章一節有呼召，使以色列列與自然界一同響應，爭辯看耶和華對待以色列是否公平。第六章二至五節，耶和華是向那些厭煩的以色列說話，讓他們看見整個的救恩歷史，從埃及為奴之家出來，到應許之地，使他們認識神公義的作為。祂救贖的作為是以強調祂的權能，是以色列民族生命的基礎。這是整個對說的內容。

第六章六至八節，人們對神的要求，有一種錯誤的見解，以為贖罪的方法，有一番誇大的獻祭可以解決。但是這根本不值得注意與重視。耶和華的要求是公義、信實與謙卑。這要求接着有審判的宣告（六9—16），及認罪與哀慟（七1—6）。兩者都表明以色列人缺少公義與信實憐憫。第七章七節才有正確的態度，謙卑等候救恩的神。

這是典型的先知言論，在被擄之前極為顯著，如阿摩司、何西阿以及賽亞，第三節是神痛苦的激情，在第二章九節已經表達，第

一章八節起有先知表達的情懷。第八節好似是何西阿的影響（何十二6）。¹⁹ 第四章起出埃及的史績，似有申命記的用語，仍無法否認彌迦的原著。大多數學者研究這段經文應在主前701年的危機時，或危機前，不同的說法，卻無確定的結論。²⁰

第六章九至十六節是耶和華審判的話，向城發言，是指耶路撒冷，也指以色列全民。他們在社會生活中不義與不忠（10—12、16節上），所以審判必不可避免（13節）。他們不倚靠神，必在眾民面前受羞辱（16節）。這段經文也必在主前722年北國敗亡之後，701年亞述危機之前，如果看經文中所反映的和平之象，可能主前701年危機之後。²¹ 第九節雖有人以為指北國的情形，但似指猶大，第十六節只是回顧以前北國的惡行，作為鑑戒而已。

第七章一至十節是城的回應，好似一個婦人哀號，是悔罪的心聲。人們違反公義，沒有信實。他們為罪而受苦，承認這審判是公義的（七4起）。他們不敢再發怨言，不能再厭煩，必須轉變，有盼望，等候耶和華的救恩（七7），他們唱出救恩之歌來（七8—10）。雖然有人以為這段經文不適合作為彌迦的日期，²² 甚至以為

¹⁹ I. Willi-Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des AT. Untersuchungen Zum Literarischen Werden der auf Amos, Hosea, und Micha, zurückgehenden Bücher im herbrüdischen Zwölfsprophetenbuch*, 1971. 提出彌迦書第六章二至五節可比較何西亞書第四章一至三節，第十二章二至四、七至九節。

²⁰ T. Lescow, *Micha 6, 6-8, Studien zu Sprache, Form und Auslegung*, 1966, 57. G. Fohrer, *Introduction to the OT*, 1970, 446.

²¹ R. E. Wolfe, "The Book of Micah: Exegesis," *Interpreter's Bible*, vol. 6, 1956, 895-949.

²² O. Eissfeldt, *The OT, An Introduction*, 1965, 411.

是亞哈的時代或瑪拿西的時代。²³但是參考第四節，應以主前 701 年的危機為背景。

第七章十一至十三節，神的應許再向城應許，這是他們所等候的救恩。城牆必重建，境界必開展，四散的人民必歸回。那時刑罰要在世人身上。全世界都受審判，聖城（代表以色列全民）才可復興。

第七章十四至二十節是最後的回應，神的百姓以整體的會眾說話。首先他們祈求神早日實現應許，成就救恩（14—17 節）。神將歷史的前事再行實現，就是他們怎樣蒙神拯救，出離埃及。本來他們以這事為與耶和華爭辯的內容（六 4），現在他們祈求神有新的作為，向列國顯明祂的大能（16 節起）。第二，會眾稱頌耶和華，因為審判已經轉變為救恩，成為他們盼望的因由（18—20 節）。他們雖是罪人，應受審判，但耶和華有赦免之恩，祂不恆久懷怒，且有恩慈，所以他們在救恩中歡樂，對語在歌頌中結束。耶和華與以色列完全和好。

耶和華干豫，除滅以色列的仇敵，使救恩實現，是在多處提說，用語相似（耶五十 34，五十一 36；哀三 58；賽五十一 22；詩四十三 1，七十四 22，一〇九 153），本段第七章九節也相同。以法律程序，以爭辯而至順服，耶和華使以色列從受公義的制裁，至被稱義，這是救恩的原委。

雖然有人認為這段經文為指北國敗亡前希望之聲。²⁴但是彌迦

不會慶祝耶和華為迦密聖所的神。本書第七章八至十節以及第十一至十三節，都是指錫安，神的子民。

再概括研究這幾段經文：第四章一至四、六至八節以及第七章八至二十節。第四章一至四節可能是彌迦引用早期的豫言，但仍無法否認不屬彌迦的原著。人們往往根據耶利米書第廿六章十八節，認為彌迦專傳審判的信息，甚少積極的盼望。其實先知的信息是兩者兼全的，神的公義必有審判與救恩兩方面。在不同的情形中，必有不同重點的信息，不可一概而論，多看上下文，才不致斷章取義。彌迦必從毀滅中看復興，從審判看到神救贖的恩典。

另一個問題必會發生：本書成為現存的形式有如何的過程。彌迦的信息在甚麼時候才成為著作，雖然這是無法臆斷的，但綜覽全書，看甚有藝術性的編排，再以重複的主題，是極費周密的心思設計的。且看餘民這一主題，在第二章十二節及第七章十八節，為本書第一部與第二部兩處都有的，再以第四章六節及第五章七節作為核心，在這核心周圍旋轉，可見作者的用意。有關罪與叛逆，在本書三部分都平均托出（一 15，三 8，七 18 起）。論耶和華與以色列的關係，以羊羣與牧人為喻，以聖約為兩者之關係，也在本書平均論述（二 12，四 6—8 及七 14），又以第五章四節提到大君王耶和華的代表為牧者。

在彌迦的日子，有應許使神的子民帶回京城，為勝利的先聲，看第二章十二、十三節必能明白新的意義。第五章一至六節彌迦亞豫言，也使後世體會其涵義與實際的應驗。本書結語，常可作會眾頌讚的禱告。先知的信息以後一直可有意義，能適合後世的，就具有久遠的影響，給予人安慰、增強人信心，展望將來。

肆 經文與體裁

本書列於希伯來正典中的十二先知書，經文保持得極為完整，

²³ F. C. Burkitt, "Micah 6 and 7 a Northern Prophecy," *Journal of Biblical Literature*, 45 (1926), 159—161, J. Dus, "Weiteres zum nordarabischen Psalm Micha 7, 7—20" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 115 (1965), 14—22.

²⁴ O. Eissfeldt, *The OT: An Introduction*, 412.

所以不若何西阿書有甚多經文詳鑑的問題。七十士譯本（希臘文的標準譯本），卻供參考訂正，比希伯來文的拉比傳統的鈔本顯然較佳。敘利亞譯本只是依照七十士譯本，沒有甚麼特出。所以七十士譯本給予的訂正在若干的經文：第二章十節，第六章九節單字的分法；第二章三節，第五章一、四節，第六章十節，第七章四節在字母方面有重複或省略的可能。第一章五、九節，第三章十節，第五章八節點音（Pointing），有可商榷之處。字尾的問題在第二章九節及第七章十九節。字句的位置可以更換的，在第二章四節及第四章八節。

死海古卷中，第一洞中有註釋（Peser），解第一章五至七、八至九節，第六章十四至十六節，還有些片斷。第四洞中，只有第四章八至十二節的註解，片斷不全。這兩種古卷稱之為IQpmi（IQ14）及4Qpmi（4Q168）。

另一種古卷，來源是從Murabba'at，簡稱爲Mur 88，是在猶大叛亂第二次的日期，這一卷小先知書從約珥書第二章二十節至撒迦利亞書第一章四節，²⁵可供參考，對經文語體方面貢獻不大。

在文體方面，除第一節外，其餘都算是詩文。第一章十至十六節詩的形式不大明顯。有些短句沒有韻律（rhythmic）或對句（parallelistic）（如二3、4上、5、5，三4，四5，五14）。有些引言似乎也沒有音律（如三1、5，四1上，五10上）。其餘都是明顯的詩文，而且對句很多，而且長度相同，無論計算單字、音節。但是有些學者認爲本書體裁不是純詩文，卻是散文與詩句混合，²⁶

²⁵ F. Benoit, J. T. Milik and R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at, Discoveries in the Judean Desert*, II, 1961, 181-205. M. Collins, "Recherches sur l'histoire textuelle du prophète Michée," *Vetus Testamentum*, 21 (1971), 281-297.

²⁶ Francis I. Andersen and David Noel Freedman, *Hosea*, 1980, 60-66.

這也應是宣講的方式。這樣可能接近彌迦口傳的話。

本書文體生動活潑，也是十分清新爽直。書內語多重複，爲求強調某些主題，而反覆著重。有些語句似乎不大連貫，有時描繪，有時發怒，有時應許，接踵而至。他用字十分清晰，沒有含糊其詞。他用表象很多（如—8、16，二12、13，四9等）。他用諧言來說明豫言（—10—15）。作者常突然有問答，就特別顯著。是對話的方式有第二章七至十一節，第六章一至八節，第七章七至二十節。他的希伯來語文非常美，極爲典型。在第七章十八至十九節的禱告或詩篇，是十二行小詩，爲舊約中最難得的珍品。

伍 神學與靈訓

耶和華是全地的主：「普天下的主」（四13）。先知彌迦必以當時公眾敬拜的用語，向神的百姓宣告，在主前701年亞述侵略的危機中，列國的人在耶路撒冷圍攻時等候這城陷落，但是神聚集他們，好像把禾捆聚在禾場一樣（四12）。神還是控制當時的情況，使以色列轉敗爲勝。萬民無論怎樣強盛，耶路撒冷的神更有能力！所以多國的民必須來敬拜耶和華，並且獻上他們的貨財（13節）。神向他們顯現。

神的顯現是描述在第一章二至四節，有地震與火焰。神起來干豫歷史的事件。祂使北國的京城撒瑪利亞傾覆，祂自天降臨，威榮地站立在山頭。耶和華在耶路撒冷受尊崇，祂真偉大！彌迦強調對神信心與虔誠的敬拜，必須有具體的道德行爲。審判必須從神的家起首。世上多國的民必被召來，看神公義的審判。耶和華是普天下的主，祂必在怒中，向那不聽從的列國施報（五15）。

彌迦有很明亮的眼光，看見榮耀的盼望，深信耶和華必在普世施行奇事。這就是在第四章一至四節的讚美詩中表達出來。以色列人理想的生活，就是定期到耶路撒冷聖所朝聖敬拜，然後回家過着

信心的生活，遵照神的言語與訓誨。先知的盼望，是將這樣理想的生活，擴展至萬民。多國的民也都來耶路撒冷的聖殿，主必將祂的道教訓他們，他們也要行祂的路。

耶和華是聖約的神。彌迦傳道的猶大是以色列與雅各的家，這是聖約的用語。他們是耶和華的百姓，「我的民」（二8、9，六2、3、5，也有「祂的民」）。這都是耶和華的恩典，拯救他們出離埃及，進入迦南美地（六4起）。所以他們必須虔誠地感恩與敬拜，並且負上社會道德的責任，符合聖約的要求。良善的標準已經提示（六8），可惜沒有在社會中確實行出來（二2、3起，六10起）。神的公義與憐憫沒有在人的行為中反映出來，他們沒有履行聖約的義務。先知有鑒於斯（三一—3、9，六8）：嚴加責備，果敢地又熱切地為公義維護（三8）。

信仰的歪曲，深為先知震驚。一般人對神的認識十分偏差，以為神只是仁慈的主，廣行赦免，時常祝福，這樣的觀念使罪人自我安慰（二6—9）。他們以為神可拯救以色列人出埃及，必拯救他們目前的困境（四10）。耶路撒冷既有聖所，神在這裏居住，並賜下特別的啟示，所以這城一定安全，固若金湯（三11）。在社會中宗教領袖將人們帶至歧途，牧人怎可使羊羣走迷呢（三5）？他們以迷信的方法，說是倚賴耶和華（三11）。他們眾民也都迷信武力（五10—14）。真正的信心只有先知所表示的（七7），任何虛假的宗教信仰必定衰敗滅絕。

對神不忠，破壞聖約，必受咒詛，遭敵人的侵略（六14起）。北國的京城已經陷落，南國的京城未必可以確保。神給予的打擊必定來到，很快就要來臨（—9、12，二1、3，六13）。耶路撒冷及聖殿必然毀壞（三12）。

耶和華必對違約的人施以刑罰（—5，三8，六13），報應的公義是無可避免的（二1—3）。凡奪取土地的，違反神賜給祖業

的初衷，他們的土地必定喪失。他們在應許之地不能立足（二2、4、9起）。官長不聽無助者的哀求，他們的哀求，耶和華不應允（三4）。人們在社會中不負責，他們在聖約的團體中也失去身分，被神從這地趕出去（二4起、9起，三4、6起）。他們不能團結，政府腐敗，刑罰必臨到眾人（—16，三12，四10，六13—16，參閱七4）。

神毀滅，神也拯救，彌迦就將希望帶來。神並不完全放棄，祂沒有棄絕叛逆的百姓。耶路撒冷雖受審判，也必得着拯救（四10）。耶和華是牧者，祂必拯救、釋放、領導（二12起）。神的百姓常在矛盾之中。他們在抵擋外患時不倚靠神（四9，五1），卻蒙神賜下和平之君（五5起）。大衛家出來的君王，有神權政治的能力，能創造一個嶄新的聯合的以色列（五2—4）。

先知彌迦的神學思想是前後一貫的。第四章六節起的救恩，是以第二章十二節起的真理補充，再以第五章六節起的信息來說明。耶和華是牧人，餘民為復興的核心，是為將來被擄以後的社會先作一番準備。耶路撒冷是神得勝的地方，所以是祂治權的所在（二12起，四13）。神權政治必然顯示出來，神真偉大！

本書結語（七8—20），再給予盼望，甚至成為日後被擄之民的信仰，因為耶和華的救恩必然顯露，救恩歷史必將更新，有新的出埃及，新的應許地，城牆重建，境界開展。神管教之後，必行赦免。神古時的應許，先對希伯來的族長，又在以色列立約的經驗中重申。這在彌迦的信息，在民族歷史的經驗中，都有十足的說明。人們必須有信心，單單倚賴神，展望將來，懷着有福的確據。

陸 先知的禮讚

摩利沙人彌迦是一位鄉下傳道人，卻是神的先知，為當代傳出公義的信息。他有屬靈的深度與道德的完整，才會仗義直言，果敢

地嚴責人們的罪惡，由於他出身鄉村，單純而樸素的生活，使他成為十分率真的人。他擇善固執，堅持信仰，使他的信息十分有力。

耶和華呼召他，使他有清楚的眼光，敏銳的頭腦，生活雖平凡，思想卻高超。他對事物能清晰的看見觀察與分析，從自然現象到社會情況，他都能有明確的認識，所以他能關懷平民，為他們遭受欺壓而懷不平，更加義怒填胸，無法忍耐。他為公義而爭戰；公義就是強權！他那種大無畏的精神必震撼當代的人心，甚至有久遠的影響力。在一世紀後，人們仍記得他的信息，使耶利米先知的話語雖被禁止，仍得自由，並使他免於一死（參閱耶廿六18）。這樣的人往往不會隨從別人，卻自創一格，大有突破與更新。

當時眾先知儘量取悅於聽眾，說耶和華賜福的話，都是平安的信息。但是彌迦是真先知，他與當代的真先知阿摩司，何西阿，及以賽亞，傳悔改的道，發出警戒，豫言未來的審判。他們似乎是不識時務的人，但他們才真的針對時務，宣講神的公義，是屬靈的覺醒。這樣見解卓越，心靈敏感的先知，他的聲音必是來自天上，是神的聲音藉着他發出來。他鎮靜而有能力，他對神忠心，對人表露愛心。他充滿淚水的眼睛，看見民族中興的前景，彌賽亞將要來臨。他確是黎明的宣告者！

彌迦是社會公義的倡導者，正像先知阿摩司一樣。他們兩人都嚴責罪惡，糾正社會道德的錯謬，向富豪、對官長，也給平民，傳出神的公義。但是阿摩司比較籠統，沒有彌迦看得那麼透徹，那麼深入。彌迦也確比阿摩司有更深切的同情，正像何西阿一樣。何西阿向北國傳道，北國是他家鄉，所以比阿摩司有更多的同情，阿摩司究竟是南方人，對北國的關切是不及的。現在彌迦有何西阿同樣的處境，他是南方人，這是他的家鄉。他愛國的情懷在屬靈的感受中，就更加重要了。

彌迦與以賽亞是同時代的先知，所以在思想方面有雷同之處，

信息也可對照比較。但是他們的背景不同。以賽亞出身上層階級，又久居城市。彌迦卻只是鄉下人，生活簡樸，自然對城市生活憎厭與懷疑，認為城市太窮奢極惡。這種感受是以賽亞所缺少的。以賽亞在政界活躍，對國事與國際情勢的了解較多較深，他是政治家，甚至常輔導君王，有實際參政的經驗。彌迦卻不同，他只是一個純粹的傳道人，傳公義的信息。他沒有以賽亞那種高尚的氣質與風度，但他生活在窮人中間，聽見他們的嘆息與吶喊，為他們發言，爭取權益。以賽亞看耶路撒冷永不被侵犯，彌迦看耶路撒冷必將傾覆。兩者並不矛盾，只是角度不同，觀點就有分別了。在彌迦看來，這「錫安神學」（zion theology）是站不住了，因為神若不刑罰管教，怎有救恩的盼望？歷史的見證說明這事。

彌迦沒有阿摩司的口才，不及何西阿的愛心，更缺乏以賽亞屬靈的風度。但他具備先知的屬靈卓見，有異象、有托付、有真理、有膽量，與他們一樣。他們是神的發言人，站在歷史的頂端，看見神在歷史中的計劃與作為，歷史的意義在救恩。救恩歷史是先知的信息。

彌迦所傳彌賽亞的豫言（五2），為東方博士尋找新生王的時候引用（太二5、6）。主耶穌描述信仰對社會的影響（太十35—36），也引用彌迦的話（七6）。他對宗教信仰的定義（六8），為歷代教會時常引述的。他為神傳的信息，有永久的價值。

詮釋

壹 信息的導言（一1—4）

（一）標題（一1）

「當猶大王約坦、亞哈斯、希西家在位的時候，摩利沙人彌迦得耶和華的默示，論撒瑪利亞和耶路撒冷。」（一1）

本書標題與其他先知書極為相似（如賽一1，二1；耶一1—3；何一1；珥一1；摩一1以及番一1）。有先知當時的歷史背景，並先知的名字，得神的默示話語，並傳講的對象。

這是從約坦王起，但是照耶利米書第十六章十八節，彌迦的工作是在猶大王希西家的日子。但本書從約坦王提說，是否為模倣何西阿與以賽亞呢？以賽亞書從烏西雅王起來敘述，何西阿書也是相同，更提說北國的王朝。最顯著的解釋，是因本書的日期較遲。可能在約坦王的時期，彌迦已有少許宣講的話，他職事的時期較遲。許多學者認為這個標題是以後編輯者的手筆。

這裏不提北國的王朝，因為先知只在南國宣講。論撒瑪利亞和耶路撒冷，而不提猶大和以色列。他一定是以這兩個城市，作為兩國的代表，而且這兩個城市的罪惡，是他指責的。本書一直著重城市，以城市為對象，可參第一、三、四章有關救恩的信息，以及第六章九至十六節。

彌迦是摩利沙人，這裏只提他的本鄉，沒有提及他的家世，他家庭與社會背景就無法猜測了。彌迦似乎是相當普遍的名字，在舊約中共提八次。他不是米該雅，雖然二者的名字相同。但米該雅有父親的名字，他是音拉的兒子米該雅（王上廿二8）。「彌迦」原意：「誰像（耶和華）」，耶和華是全能的神，是無可匹比的，但彌迦的名字與他信息並不關聯。

彌迦來自摩利沙，是否即為第一章十四節的「摩利設」？約書亞記第十五章四十四節及歷代志下十一章八節為「瑪利沙」，是古時的戰場（代下十四9—10）。那應是巴勒斯坦的西南部，在山地帶與濱海平原之間，為猶大與非利士的邊界，向南可通埃及。這也許引起先知對世局的關懷，尤其是南國的安全。

他得到耶和華的默示。照原文的排列。「耶和華的默示」在本書標題之開端。原意為「耶和華的話」，話語當然是指默示。這裏不是說先知得默示，而是有神的話臨到他，正如約拿書第一章一節。

「論……」原意為「看見」，先知看見異象與默示，才傳講出來。所以這是指先知的感受，而形成的信息，信息的內容是有關撒瑪利亞與耶路撒冷。

（二）宣告（一2—4）

耶和華宣告審判，祂顯現的時候，自然界會有非常的景象。第二節為四行一小段，第三、四節為另一小段，也有四行詩，這四行詩的形式，延續至第九節。

「萬民哪，你們都要聽，地和其上所有的，也都要側耳而聽。主耶和華從他的聖殿要見證你們的不是。」（一2）

本書的主題，是耶和華的治權，祂的權柄統管全地。世上的人都叛逆祂，尤其是神的子民。這裏「萬民」應指全世界人類，但祂現在必集中在以色列與猶大，至少也從他們為審判的起首（5、6

節)。以後審判必遍及全地(10節起)。這與阿摩司書相反，因為阿摩司書開始對外邦豫言，論審判必臨到他們。審判由外邦至猶大以色列。現在審判是由以色列與猶大起首，延至外邦。

「萬民」可指地上列邦，也可專指以色列，因為「民」的多數，可指神的子民有衆支派，這樣的用法也有例證可以依據(創四十九10；申卅二8，卅三3及亞十一10；何十14)。事實上這個「民」字('amin)常指百姓，不常用於「外邦」。但是看下文，似乎指廣大的人羣，是地上的萬族。

同樣的語句出現在列王記上第廿二章廿八節及歷代志下第十八章廿七節，中譯詞為「衆民哪，你們都要聽。」是米該雅所講的。這就引起學者研究的論點，以為編輯者將米該雅與彌迦混為一談。可能這是先知常用的語句，未必需將這二者相提並論。¹

「地和其上所有的」可能也籠統地指全地，整個的世界都包括在內(申卅三16；詩廿四1)。所以神公義的宣告，是向全世界的列邦衆民，有關以色列與猶大的審判。先知以賽亞曾有這樣的宣告方式，其他的先知也有同樣的宣告，可見信息有緊急的性質。事實上，先知的信息必是普世性的，即使論神的選民，也必遍及萬民。

主的宣告是在祂的聖殿。「主」是權能的神，統管萬有。「耶和華」是聖約的神，為以色列建立救贖的聖約。這裏的聖殿不只指耶路撒冷的聖殿，而是指天上的殿，是耶和華的居所(參閱賽六2；撒下廿二7；詩十八7)。在天上有耶和華的聖會。這就聯想詩篇第八十二篇的頌詞：「神站在有權力者的會中，在諸神中行審判。」關於神的聖會，也在列王記上第廿二章十九至廿八節描述。

¹ J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten, Fünftes Heft, Die Kleinen Propheten Übersetzt, mit Noten*, 1892, Meir Rottenberg, *Beth Miqra*, 78 (1979), 266-68; Delbert R. Hillers, *Micah*, (1984), 16.

神在審判的會中，發動天地與山嶺都來聆聽與作證(本書六1-2)。

耶和華要見證「你們的不是」。「你們」既對萬民說的，當然不是僅指以色列人。但顯然神以選民的罪作為萬民叛逆的縮影。這正如新約羅馬書所說的，世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。

「看哪，耶和華出了他的居所，降臨步行地的高處。」(3節)耶和華顯現，從天上的居所出來，祂必須有具體的行動，就是施行審判，毀滅罪惡的人與地方(參閱士五4；詩六十八8；亞十四3；賽廿六21)。

神的降臨，也在其他經文中描寫(參閱賽六十四1；詩十八10；又撒下廿二10；出十九18，卅四5；賽卅一4)，祂使自然界發生毀滅的事。

阿摩司書第四章十三節有最好的詮釋：「那創山造風，將心意指示人，使晨光變為幽暗，腳踏在地之高處的。他的名是耶和華萬軍之神。」

「旱山在他以下必消化、諸谷必崩裂，如臘化在火中，如水沖下山坡。」(4節)

神的降臨，必使山嶺震動。以賽亞書第六十四章一節：「願你裂天而降，願山在你面前震動。」士師記第五章五節：「山見耶和華的面就震動。」衆山要消化，那是在詩篇第九十七篇五節：「諸山見耶和華的面，就是全地之主的面，便消化如蠟。」都是地震與火山爆發的現象：「地全然破壞，盡都崩裂，大大的震動了」(賽廿四19)。「大地因他震動，小山也都消化……」(鴻一5)。「這山必從中間分裂，自東至西，成為極大的谷」(亞十四4)。這些都是本節的描寫，「諸谷必崩裂」，火山爆發，如臘化在火中，濃漿如水沖下山坡。

耶和華從天上的居所出來，是有神祕與威嚴的涵義。祂步行在

山嶺高處，所觸摸的都是恆久的表象，如山與大地。但這些恆久的已都變了形態。山嶺溶化，大地變態。

先知不是僅作一番描寫，而且實際豫備聽眾或讀者，要面對歷史的大變遷。審判是神公義的旨意，要實行在歷史裏。那會是十分驚人與可怕的景象。以色列與猶大必然敗亡，外邦也無法存在。神要消弭罪惡，必作清除的工作，毀壞的事是必然有的。沒有毀壞，又怎可建設？

如果山嶺大地都會被神觸摸而消滅，那麼脆弱如人，受神的能力觸摸，怎能站得住呢？先知在緊張懼怕之下，怎能不發出緊急的呼聲呢？

貳 時勢的危機（—5—16）

神的忿怒立即要臨到撒瑪利亞，外患是峻嚴的現實，亞述的侵略是無可避免的（5—7節），有兩段四行詩十分顯明：第五節述神忿怒的原因。第六、七節以哀歌形式述撒瑪利亞全然被毀的慘況。災殃無疑地在擴展中（8、9節），所以哀歌繼續發出。看外邦遭災，直至禍延猶大的城邑（10—16節）。先知在哀歌中，不斷提出警語。

（一）嚴責（—5—7）

「這都因雅各的罪過，以色列家的罪惡。雅各的罪過在那裏呢？豈不是在撒瑪利亞麼？猶大的邱壇在那裏呢？豈不是在耶路撒冷麼？」（5節）

雅各指北國，因為這是支派之統稱，代表十個支派。猶大也是支派的名稱，代表南國的兩個支派。北國以撒瑪利亞為中心，因為撒瑪利亞城建為首都，偶像的罪已經成立。耶路撒冷卻不然，因為耶路撒冷有耶和華的聖殿，但有邱壇，是敬奉異教偶像之處，無疑說明他們有偏離耶和華的那種罪名。猶大的邱壇與雅各的罪過成為

同義字，都是指他們敬奉偶像的罪。

首城（如撒瑪利亞與耶路撒冷）常是罪惡的淵藪。如「亞蘭的首城是大馬色……以法蓮的首城是撒瑪利亞。」（賽七8、9）。

撒瑪利亞與耶路撒冷原為選民之地，應有律法與秩序，且具宗教信仰的見證，影響列邦。但是他們反而隨從外邦異教，完全失去選民的身分與見證。邱壇是迷信，已為先知阿摩司所指責：「以撒的邱壇必然淒涼……」（七9），他所指的是北方，現在提出耶路撒冷的邱壇，豈非更加嚴重？在南國希西家王作宗教改革，特別廢去邱壇，因為那是有柱像與木偶，一併廢掉（王下十八4），可見迷信的事態實在嚴重。

「所以我必使撒瑪利亞變為田野的亂堆，又作為種葡萄之處，也必將他的石頭倒在谷中，露出根基來。」（6節）

撒瑪利亞城必全然毀滅，荒涼得好似田野一般，而且一切廢墟成為亂堆，只可供農作，不能再建造成為城市。但撒瑪利亞在山上，土地肥沃，可作為種葡萄之處。但是栽種葡萄也不容易。有石頭倒在那裏，更難種植。石頭如為作防禦工事，卻仍無法抵抗侵略，甚至最後敗亡，遭受羞辱，連根基都露出，被毀壞，遭受欺凌。

撒瑪利亞原為以色列北國的暗利王所建立，在山上造城，從開始就行耶和華眼中看為惡的事，就是拜偶像，行邪淫，為耶和華所憎惡（王上十六22起）。現在的豫言，可能在撒瑪利亞敗亡之前（722 B.C.）。但是這城迭遭毀壞，甚至最後全然毀滅，是在瑪可比的時期，在主前165年前，為約西弗的著作「古事記」所記錄。²

² Josephus, *Antiquities*, xiii, 10:3, 因此有人甚至將這段經文作為該時期（瑪可比時期）的加插，參閱 J. M. P. Smith, *Micah, Zephaniah and Nahum*, 37.

照先知的豫言，耶路撒冷也會像撒瑪利亞一樣：「錫安必被耕種像一塊田，耶路撒冷必變為亂堆。這殿的山必像叢林的高處。」（本書三12）

「他一切雕刻的偶像必被打碎，他所得的財物必被火燒，所有的偶像我必毀滅，因為是從妓女虛價所聚來的，後必歸為妓女的虛價。」（7節）

偶像的毀滅，必與撒瑪利亞被毀連在一起。撒瑪利亞是有迷信的醜名（賽二20，十10起，廿七9起，三十22起，卅一7）。偶像無論是木頭或金屬，都是雕刻過的。神必打碎與毀滅。這裏「偶像」用不同的字，「財物」也是偶像，都被廢除，因為偶像是無能的。

拜偶像又與妓女的虛價相連（可參閱何二5），以為一切物質的豐富，來自巴力，不惜向巴力跪拜，離棄真神，失去貞潔，可謂屬靈的淫亂。

在先知文學中，也不乏實例，將拜偶像與淫亂相提並論，城市若敬奉偶像，就成為妓女（鴻三4）。偶像及器具多為金銀，被佔領軍擄掠之後，用來嫖妓，也是古時戰爭中的實況。戰利品及所擄來的財物，也可喻為妓女的虛價。

在北國，不僅但與伯特利為敬奉偶像的地方，而撒瑪利亞也是異教之中心，所以何西阿書第八章六節：「撒瑪利亞的牛犢。」（摩八14也有類似的說法，可見一斑。）拜偶像及迷信的事，確使社會道德低落，正如本書第三章九至十二節所論的。所以要使以色列人制勝敵人，必須先除掉邪術，除滅偶像（五10—15）。

（二）哀歌（一8、9）

「先知說，因此我必大聲哀號，赤腳露體而行，又要呼號如野狗，哀鳴如鴉鳥。」（8節）

這是先知學哀的話與動作。他以「我」自稱（正如耶九1及賽

廿二4）。耶利米為百姓中被殺的人晝夜哭泣。以賽亞說：「所以我說：你們轉眼不看我，我要痛哭，不要因我眾民的毀滅，就竭力安慰我。」

先知學哀的動作，是赤腳露體而行（可參考結廿四17—23以及賽二十2）。赤腳露體也是指被擄的實況。撒母耳記下第十五章三十節，大衛因押沙龍的叛亂，赤腳行走，又痛哭，深表內心的失望與痛楚。

赤身露體，可能是外表被剝去（參閱伯廿二6；出廿二26及摩二8）。這樣衣著不整，是赤貧的可憐相，也是被擄者災民的樣子。所以就像野狗那樣呼號。野狗在深夜裏發出長嘯，十分淒慘的聲音（可參閱賽十三22）。鴉鳥的哀鳴也是十分驚怕的。這裏又描述一幅荒野的景象。

「因為撒瑪利亞的傷痕無法醫治，延及猶大和耶路撒冷我民的城門。」（9節）

撒瑪利亞的傷痕無法醫治，已經病入膏肓，敗亡的事是先知所目擊的。北國的敗亡是否可以成為南國的鑑戒呢？先知將這鐵一般的事實擺在眾人面前，讓他們清楚觀察。如果深究北國的敗亡，不難看出主要的原因。他們的叛逆，離棄真神，信奉偶像，以致道德低落，不法不義使社會完全陷於無望的狀態。猶大恐也將重蹈覆轍，因為他們有同樣的失敗，結果一定相同。

這禍患必延及耶路撒冷的城門。「城門」與「城」同義。以賽亞書第十四章卅一節：「門哪，應當哀號。城阿，應當呼喊！」城門也是保護城市的。城門失去，全城必陷落。敵人進入城門，必是遭災的情況（俄13）。「我民的城門」也指「我本城的人」（得三11）。這裏指猶大所有的居民，都將遭災，無可倖免。

（三）誓語（一10—16）

當先知在耶路撒冷聽聞亞述進軍至巴勒斯坦，北國告急中不能

自救，終於敗亡，他一定心中驚惶，立即到西南各城緊急警告，但他也知道這種頹勢無法挽救。以致這些警語也成為輓歌。他從耶路撒冷起行，一直到家鄉摩利沙（或摩利設迦特）。最後向猶大整體的國民發出警語。這段非常美麗的詩文，有無限悲愴的情緒。可分為四小段，每小段各有四行詩，第十節至十一節上，第十一節下至十二節，第十三至十四節，第十五至十六節。這些詩文十分秀麗，不但是輓歌的形式，韻律分明，而且用字都有雙關語，為其他語文無法譯出的。

「不要在迦特報告這事，總不要哭泣。我在伯亞弗拉輓於灰塵之中。」（10節）

在侵略的敵軍未到之前，他們應當急速地逃跑。這會是大衛為吊桶羅與約拿單的哀歌（撒下—20）。「迦特」原意為「報告」，所以這二個字並用，為加重語氣。迦特其實早已敗落，遠在先知阿摩司之前（摩六2）。迦特未再復原，也不與非利士其他四個城市並提（參閱摩一6—9）；西番雅書（二2—7）；耶利米（四十七章）；撒迦利亞（九5—7）。「報告」一詞在七十士譯本作「歡樂」。不要在迦特歡樂，因為災禍即將來臨。這樣譯法甚至有死海古卷為佐證。^{*}

「總不要哭泣」，似乎不是附帶的，應為另一句警語，必有所指的對象，有的譯作「在貝加哭泣」，貝加（Baca）在加利利河上流之北邊，為耶路撒冷西南端，可通至伯利恆。詩篇第八十四篇六節曾經提及，只是該處照字義譯為「流淚谷」。在流淚谷應該哭泣，這又是在用字上將字義與字音帶出來。

* IQP MI(4), frag. II, 15, 參閱 J. Carmignac, "Notes sur les Peshîrîm," *Revue de Qumrân*, 3, (1963), 505—38. S. J. Schwartzes, "Critical Notes on Micah 1:10—16," *Vetus Testamentum*, 14 (1964), 454—61.

「我在伯亞弗拉輓於灰塵之中。」在希伯來文中有動詞的字尾為第一人稱，在涵義上十分牽強。所以七十士譯本與敘利亞譯本，仍用第二人稱，先知都在向那些人說話。「你們在伯亞弗拉要輓於灰塵之中。」伯亞弗拉究竟在那處，無法稽考。但地名冠以「伯」是常有的，如伯特利、伯利恆等「亞弗拉」原意為灰塵，所以又有字音與意義相連的字。在灰塵之所的，輓於灰塵之中。亞弗拉是否為俄弗拉？因在歷代志上第四章十四節迦勒的家譜中出現，但這仍無法確定它地理的位置。

「沙斐的居民哪，你們要赤身蒙羞過去。撒南的居民不敢出來，伯以林人的哀哭，使你們無處可站。」（11節）

沙斐究竟在何處？有人認為是沙密（書十五48），^{*} 那該是猶大的城邑（士十一）。赤身是未穿外衣，是被擄者的穿著，是蒙羞的樣子（參閱一8）。

「赤身蒙羞過去」另一譯詞：「她仍逗留在城內，沒有過去。」也是以字句的文法方式，確有可能。[•]

撒南可能是洗桶（書十五37）。敘利亞譯本譯作「瑣安」。[•] 撒南照字源來看，可能原意為「出來」，所以「出來者」不敢出來。

伯以薛必是地名，冠以「伯」字，確實地址仍極難決定。以薛是否為亞薩呢（亞十四5）？他們哀哭，無立足之地，因為城市被毀，已夷為平地，無法再行建設。

* William Dever, "Iron Age Epigraphic Materials from the Area of Khirbet-el-kôm," *Hebrew Union College Annual*, 40—41, (1969—70), 189. 他是根據 W. Nowack, *Die Kleinen Propheten*, 1922.

* Delbert R. Hillers, *Micah*, 26.

* J. M. P. Smith, *Micah, Zephaniah and Nahum*, 46.

「瑪律的居民，心甚憂急，切望得好處，因為災禍從耶和華那裏臨到耶路撒冷的城門。」（12節）

瑪律的地理環境仍無法確定。這城的字義或為「苦委」，或為「背叛」。前者可與下句相對。「好處」可譯為「甜美」，正與苦毒作尖銳的對比。「好處」無論在亞甲又或北敘利亞文（烏格列文 Ugaritic），都有「甘甜」的用意。

耶和華是坐在高天之上，在審判台上施行毀滅，災禍從祂而來，已經到達耶路撒冷的城門。那未必指耶路撒冷已被圍困，只說災禍來到，使全城蒙受苦難，這城代表全國，猶大南國都在神的審判之下。

「拉吉的居民哪，要用快馬套車。錫安民的罪，由你而起。以色列人的罪過，在你那裏顯出。」（13節）

拉吉在濱海平原的西南，距耶路撒冷三十哩，離摩利沙四哩。它是猶大通往埃及的要道，地位重要。根據歷代志下第十一章九節羅波安王曾築有保障。以賽亞書第卅六章二節及第卅七章八節，西拿基立曾奪取該地，且設有總部，是主前 701 年的戰役。這裏就有快馬套車，可能指戰爭中的馬兵，馬車與拉吉 (r-k-sh 與 l-k-sh) 可謂諧音，又是詩文寫作的手法。

錫安民的罪由那裏出來？此處並未指明。有兩種可能：他們可能以拜偶像的迷信，影響錫安民，以色列人，使他們陷於罪中；也可能他們因迷信武力而墮落。戰馬戰車是埃及馳名的。他們依靠埃及，甘心供埃及奴役，也不肯專心倚靠耶和華。他們不信的罪行足以令神失望與憎惡。這裏以色列人未必指北國，可能指所有的選民。但是提到錫安，是以錫安為選民居住的中心。因此，錫安民與以色列人實際是同義字。兩句重複話，是著重這項嚴責的話。

歷代志下第十八章十四至十六節，希西家曾向西拿基立進貢，那是在拉吉的地方。這段話是在這事之前或以後，就無法斷定了。

「猶大阿，你要將禮物送給摩利設迦特，亞革悉的眾族，必用詭詐待以色列諸王。」（14節）

摩利設迦特大概在非利士的邊境。有人將摩利設與迦特分開，認為禮物是指摩利設（或摩利沙），將這地當作禮物送給迦特。摩利設與另一個字的音相近（摩利沙 moresheth 與嫁妝 me'orsheth）。這是在列王記上第九章十六節，法老曾賜給他女兒所羅門的妻妝奩。⁷這裏是否將這地割讓為進貢之用，說明猶大因戰敗而遭受之損失？

亞革悉曾在約書亞記第十九章廿九節及士師記第一章卅一節提及。這是在摩利沙東北八哩，靠近亞杜蘭山洞，就是大衛為逃避掃羅王追趕匿身之處。彌迦是否以這歷史的背景（撒下廿一 1、2；撒下廿三 13），警告猶大眾族，已無法再逃脫這侵略的災禍？以色列諸王的榮耀必消失，悲劇是無可避免的了。

至於「詭詐」是否另有歷史的事實，不得而知，可能這是指他們以一種虛無的希望，以為可以逃避這災禍，其實是自欺的想法。

在以色列王亞哈的時候，亞革悉已歸非利士，猶大是否期望可以收復呢？其實這是不是置信的事，他們還以為受人詭詐的欺騙。

「瑪利沙的居民哪，我必使那奪取你的來到你這裏，以色列的尊貴人必到亞杜蘭。」（15節）

⁷ 參閱 J. M. P. Smith, *Micah, Zephaniah and Nahum*, 48，持這一見解為 F. Hitzig (*Die Zwölf Kleinen Propheten*, 1838), J. Wellhausen (*Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, 1892), W. Nowack (*Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, 1897), K. Marti (*Dokeka-propheten*, 1903), A. van Hoonacker (*les douse petits prophètes*, 1908).

• F. Hitzig, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 1838 持這看法。

瑪利沙與亞杜蘭都為羅波安王所建的防守城（代下十一6—10）。瑪利沙與摩利沙是毗鄰，必為先知彌迦所熟悉的。居民的音譯為 *yoresh*，與瑪利沙的音譯 *Marashah* 有部分相同，是否有作者的用意？奪取者就是侵略的軍隊快要來到，戰禍就無法避免。

亞杜蘭離瑪利沙約東北七哩，戰禍延及，必須及早避難。這裏的「尊貴」未必是尊貴人，可能是貴重之財物，直譯為以色列的尊榮，人與財物一起想在亞杜蘭躲藏。亞杜蘭的歷史背景在上一節已經敘述，但看來這樣避難是無濟於事的。

「猶大門，要為你所喜愛的兒女剪除你的頭髮，使頭光禿，要大大的光禿，如同禿鷹，因為他們都被擄去離開你。」（16節）

這是一幅被擄的圖畫。猶大將要面對這歷史的浩劫。他們為這苦難而舉哀，甚至將頭髮剪除。以色列人無論男女都蓄有長髮，現在不僅剪去，並且剃得光禿。這原是律法所禁止的（利廿一5；申十四1；參閱賽十五2；耶十六6；摩八10）。他們好似禿鷹一般，前額是光禿的，形狀十分古怪難看，他們與異邦人無異。他們是喜愛的兒女，是國家的精英，但都被擄去，成為亡國奴，確是十分悲慘的情景。

本段（一10—16）作整體的分析。先承接第八、九節哀歌的主題，其中在第十二及十六節加強語調，重複第九節猶大耶路撒冷的災禍，加插着混亂與不安，在敵人攻擊的驚懼中描述。作者以各城市的名字及字音，帶出一些額外的用意。從經文方面來研究，確實相當困難。詩文的寫法可與以賽亞書第十章廿七至卅二節比較，甚至創世記第四十九章；士師記第五章以及申命記第卅三章，也有異曲同工之巧妙，發揮希伯來詩文之雋永與秀麗。

這是先知個人的哀號：「因此我必大聲哀號……」（8節）。在第十至十六節有連續的命令詞：「你們要……」加重他悲哀與急切的情調。

無可諱言的，先知在本段中雖以諸音托出相對的字義，卻甚少有神學思想發揮的用意。但是希伯來人心理向來看重名字的意義及聯想。他這樣宣講或寫作，對當時的聽眾或讀者，比我們現代讀者必更多作用，是後世的人很難體會與明白的。

本段寫作日期，也為學者研究的重點。大多認為這是在主前701年左右，當西拿基立侵略耶路撒冷，若干城鎮失陷。但也有其他說法。有的認為迎得不曾在那時期，應該早在主前712年撒珥根的侵略。[•]但從整體來看，前者的主張較為合理。提到被擄的事，更為當時的實情。

先知似乎想說明猶大西南各城再無安全可靠，侵略者的刀劍已經指向該處。從撒瑪利亞的淪亡，看見猶大的前途，無可樂觀，因為他們犯着同樣錯誤，陷在同樣的罪惡，必將遭遇同樣的結局。他好像先知以賽亞一樣說：「我們怎能逃脫呢？」（參閱賽二十六）

叁 道德的關懷（二1—三12）

（一）富豪的罪孽（二1—5）

本書從這段經文有一個新的轉向，先知不是籠統地對眾人指責，而特別提出某些人應負道德的責任，因為他們罪過，導致國家的敗亡。罪與罰是必然不可或分的。這段嚴責為富不仁的，肆意破壞社會道德的秩序。在文體上有戲劇性的形式。說話的有三個，先知為發言人，耶和華也說話（或由先知代言，以耶和華的口吻），以及可惡的土豪劣紳。先由先知宣告罪狀，歷數他們的罪惡（1—2節）。宣判由耶和華：「耶和華如此說……」（3節）災禍降與這族，負重軛無法掙脫。然後有悲慘與諷刺的哀歌，包括富豪者在禍患中悲哀（4節）。最後論他們的結局，仍是先知的聲音（5

• J. M. P. Smith, *Micah, Zephaniah and Nahum*, 48.

節)。

「禍哉，那些在牀上圖謀罪孽造作奸惡的。天一發亮，因手有能力，就出行來了。」(二1)

「禍哉」向富豪宣告，他們貪婪財利，以罪孽來獲取。其實他們已經相當豐餘富有。在烏西雅王在位的時期，國中經濟甚為繁榮，使有些人致富。但是他們貪得無厭，更想發財得利，以致不惜欺壓窮人，用盡不正當的手段。

他們晚間在牀上思想計劃，圖謀惡事，在天一亮，到早晨就行出來，甚至等不到天亮，就要施行(參閱詩卅六4)。

他們作惡，不是一時衝動，無法勝過試探。他們有許多時間在圖謀奸惡，可見罪孽是故意的，經過長期的孕育，是存心犯罪的舉動。這既然是蓄意的，罪不可赦。看來他們是勤勞的人，甚至在牀上都不好休息睡眠。但是他們用在不正當的事上，這樣勞神是否值得？他們看財利比甚麼都大。「因手有能力」有譯為「他們的能」就是他們的神。¹他們完全倚靠自己，無人阻止或制裁。他們更無法無天。

在希伯來人心理中，牀上是思想計劃的場合。詩篇第四篇四節，人在牀上應有省察的機會，心裏思想，就有肅靜端正的態度。第六十三篇六節，詩人在牀上思想神，就引發讚美與歌頌。可惜惡人不肯務正，在牀上圖謀惡事，所以後果不堪設想。

「禍哉」是語首的驚嘆，卻不是咒詛。這裏先知為看見惡人作奸犯科而悲慟，為他們消遙法外而哀號，為窮人在他們欺壓下痛苦而悲傷。這裏也必有嚴正的口吻，為公義的神宣告罪狀，宣判、嚴責與定罪。這是先知常用的語氣，在其他的先知著作中屢見不鮮。

這種悲嘆語也有引發聽眾或讀者注意的用心，比「看哪」更為有力。

「他們貪圖田地就佔據，貪圖房屋便奪取。他們欺壓人，霸佔房屋和產業。」(2節)

這些惡人的貪圖意願，就立即付諸行動。他們犯了第十條誡命，輕忽基本的人權。古時的財富最主要的是田地。田地原是耶和華所賜給的，他們代代相傳，由祖先傳下來，使他們可以保守祖產業。他們靠著有限的田地產業，終年辛勞，維持生計。一旦被富豪奪取，必陷在極貧困的地步。那些惡人可能是用高利貸的方法，使窮人無法償還債，結果只好讓惡人來佔據與奪取。在亞哈王的行動，奪取拿伯的葡萄園(王上廿一章)。先知何西阿也有敘述：挪移地界(五10)。以賽亞更有具體的描述：「禍哉，那些以房接房，以地連地，以致不留餘地的，只顧自己獨居境內」(五8)。這是欺壓鄰舍的行為(利十九13)。先知彌迦是農人出身，他深知農民的疾苦，更看到富豪的欺壓，令他愛惜，無法忍耐。

「奪取」與「欺壓」，在舊約中多處將二者並用，雖然譯詞不盡相同，如搶奪與欺人(詩六十二10)、搶奪與欺壓(耶廿一12及廿23)；欺人搶奪也在以西結書第十八章十八節及第廿二章廿九節。

在七十士譯本，加插「孤兒」的字樣，是否因父親故去，家庭在變故中遭人欺侮？所以先知必須仗義直言，為受苦者辯屈伸冤，求公義之神施行審判。

「所以耶和華如此說：我籌畫災禍降與這族。這禍在你們的頸項上不能解脫。你們也不能昂首而行，因為這時勢是惡的。」(3節)

先知奉命發言，以耶和華的口吻宣告審判。神怎會視若無睹呢？惡人圖謀作惡，現在神在籌劃刑罰。公義的神斷不會以有罪為

¹ 這種說法，有兩種希臘文譯本 Aquila Theodotian 的譯詞作為憑證。參閱 J. M. P. Smith, *Micah*, *Zephaniah*, *Nahum*, 57.

無罪。「禍」與「惡」是同一個字，前者是物質的，施以天災人禍作為罰惡的方法。後者是道德的失敗，不能符合神公義的要求。罪惡的因，必有刑罰的果。人種的是甚麼，收的也是甚麼，因為神是輕慢不得的。

這災禍要降在這族，這族是那些欺壓的惡者，可能也更擴充至整個支派與民族，指猶大國，以色列全家，審判必臨到選民。這禍好像重軛一般，壓在他們的頸項上，無法擺脫，因為軛實在太沉重了。這是先知書中常用的表徵（參閱賽九4，十27，四十七6；耶廿七8，廿八14；結三十18，卅四27）。申命記第廿八章四十八節：「鐵軛」必更沉重不堪。

以前那些富豪驕傲狂妄，昂首而行，因為他們自視太高，以為他們可以恣意橫行霸道。現在苦難當頭，被敵人擄掠俘獲，好似負軛的牛一般，他們淪為奴隸，如牲畜一般，低聲下氣供奴役與驅使。

「到那日必有人向你們提起悲慘的哀歌，譏刺說：我們全然敗落了。耶和華將我們的分轉歸別人，何竟使這分離開我們。他將我們的田地分給悖逆的人。」（4節）

到那日，就是耶和華的日子，是祂施行審判，彰顯祂威榮的那日子。那時已經太遲了，無法挽回的刑罰災禍必然臨到。「有人向你們這些作惡的人提起哀歌」，以智慧文學的格調，內容甚多譏刺的語氣，並且以那些受罰者的口吻：我們全然敗落了。

這是四行詩，哀歌的韻律十分分明。照原意譯出：「敗落，一切都敗落了！」

耶和華取消我們的權利，將我們的分轉歸別人，好似一種法律的程序，作過戶的手續。田地是耶和華的，祂有權賜給，也有權重新分配。但是耶和華賜給以色列的地業並未轉歸別人，別人奪取擄掠也只是短暫的。因此有的學者不以「耶和華」為主詞。事實上希

伯來文只有第三人稱「他」，這裏以意譯的方式作「我們的田地非法轉歸別人。」²七十士譯本的譯詞不同：「我百姓的分以準繩量度，無法恢復。」量度之後就分開，無法復原或復合，我百姓的名是指田地，聖經中常有類似的用詞（參閱創卅一14；王下九36；結四十八21；摩七4）。

「何竟使這分離開我們！」這是一種不足置信，卻無法不接受的悲嘆話。最不堪想像的，是將田地分給悖逆的人。從以色列人的想法，悖逆的是外邦人，這裏是指當時的侵略者，必指亞述而言。有的將「悖逆的人」，譯為「擄掠的人」。顯然是神所許可的。不然怎會發生？

「所以在耶和華的會中，你必沒有人拈鬮拉準繩。」（5節）

這是哀歌的結語，但也是哀歌之前的補充話。第三節說：這時勢是怎的，表明「那日」將到，災難之日來臨，但是這最末後的光景，有極悲慘的事發生。惡人不僅失去產業田地，也失去權利，參加復興後重新分地的聖會。

聖會是以色列會眾聚集敬拜與分享神恩惠的場合。想當年約書亞為各支派分田的時候，有耶和華的聖會。這是具有敬拜的儀式，且共襄盛事的大會，詩篇第十六篇反映那種情景：「耶和華是我的產業，是我杯中的分。我所得的你為我持守。用繩量給我的地界，坐落在佳美之處，我的產業實在美好！」（5、6節）

關於拈鬮的事，雖是古時較為簡單的方法，來確定神的旨意。但是原則在那裏：「籤放在懷裏，定事由耶和華。」（箴十六33）。田地被外邦人蹂躪又佔據，但日後他們必敗亡，耶和華的子民在復興時必得回地業，拉準繩重新建造，但是惡者必不會有分，只有義者可得耶和華的賞賜。

² Delbert Hillers, *Micah*, 32.

本段(二1-5)，充分表達了強烈的義怒。彌迦必站在人道的立場，為眾人爭取基本的人權，任何不義的事必不容納。先知並非以革命者的身分，向罪惡挑戰。他只以屬靈的觀點，有很深的道德意念，認為歷史是神公義的法場，施行罪惡的公義作為。

為爭取社會公正與道德，先知必不容搶奪與欺壓的事，若從新約的重點看，先知強調受托的管家職分，人不可貪婪，因為神所賜的，應該領受而且承認，更加上感恩。尊重別人的權益，使人們都可享受神的豐盛。在新約中，保羅說貪婪與拜偶像同罪，拜偶像就是離棄耶和華，不忠的罪，同樣應用在貪婪上。

不貪婪，卻忠於神所囑托。神所賜予的，好似田地一樣，要善加利用，要為持守與建立，珍惜重視，行神所喜悅的事。

(二) 人民的公敵(二6-11)

猶大的敗落，是由於宗教與道德的失敗。富豪的貪婪行不法的事，導致道德的失敗。現在轉向假先知，他們使以色列不虔，是宗教的失敗。一般人當然憎厭彌迦的先知信息，但是真理才是人們所需要的。假先知是人民真正的公敵，怎可容他們存在？

本段在文體形式上也是承接上文的，主題是繼續的，仍著重在罪與罰。以先知豫言開始，神的聖言作結。第八至十節有一個重複的用語：「興起」或「起來」，有命令有責備，非常生動有力。

「他們說，你們不可說豫言，不可向這些人說豫言，不住的羞辱我們。」(6節)

你們不可再講豫言，這是先知常受的警告。在阿摩司以前，已經有人囑咐先知說：不要說豫言(摩二12)。阿摩司常受警告，要他保持緘默(五10，七10-13)。以賽亞也有類似的經驗(廿八9、10)。在瑪拿西的時期，更受這樣的迫害，禁止先知的工作(王下廿一16；參閱耶十一18-23以及廿六10起)。以賽亞書第三十章十節足以解釋這裏的話：「他們對先見說：不要望見不吉利的

事，對先知說：不要向我們講正直的話，要向我們說柔和的話，言虛幻的事。」

彌迦指責兩種人，為富不仁的，與迷信偽善的。這兩種人往往聯合起來，做各樣不法的事，成為社會的毒瘤。先知認為他們的阻止是無效的。他們不住的羞辱，但並不因此得逞。

「雅各家阿，豈可說，耶和華的心不忍耐麼？這些事是祂所行的麼？我耶和華的言語，豈不是與行動正直的人有益麼？」(7節)

「雅各家」在這裏是稱呼，有的是與上節連起來。「羞辱不會臨到雅各家。」人們認為真先知的話不足置信，他們論災禍的豫言不會實現，不會真有羞辱臨到雅各家。這是可能的譯詞，卻大多不接受，本節還是以「雅各家」起首。

還有其他可能的意譯，作為解釋，「你這稱為雅各家的」，「雅各家所說的話呀！」「你向雅各家這樣說話！」「雅各家，這是多麼重要的話！」* 提出雅各家，因為雅各是神的選民，神怎麼會不保護她呢？正如第三章十一節所說：「耶和華不是在我們中間麼？災禍必不臨到我們。」這種自以為安全的感覺，使他們在神的恩典中墮落，是他們的致命傷，申命記第廿六章十七、十八節也有類似的觀念：「你今日認耶和華為你的神……耶和華今日照祂所應許你的，也認你為祂的子民。」

他們問說：耶和華的心不忍耐麼？祂是恆久忍耐的，所以祂決不會將災禍降下。其實這只是一半的真理。另一半是指神的公正與公義，祂的威嚴與能力，怎可忽略呢？那些有罪而不知悔改的，還在自我安慰、自圓其說的，實在太危險了。但是神的公義，對正直的人只有益處，他們尊重神的話，聽從祂的命令。審判對他們不是

* J. M. P. Smith, *Micah, Zephaniah, Nahum*, 60.

威脅或恐嚇、卻是警戒與提醒，使他們悔改、追求聖潔。神道德的要求不敢忽略，卻盡力為善，行事為人端正，不必懼怕未來的災禍刑罰。

論耶和華不耐，是指祂心地狹窄，神怎會如此？這字另一個意思是短少，指神的眼光短促，不從長遠來看。神當然不會這樣，所以那些人振振有詞，認為他們的信仰觀念十分正確，卻因此使多人苟且因循，不切實悔改，終於遭受刑罰。假先知的陷害眾人，何等可怕！

「然而近來我的民興起如仇敵，從那些安然輕視不願打仗之人身上剝去外衣。」（8節）

其實自稱為神的子民，怎能算是屬神的呢？他們離棄神，已經算不得是神的子民。他們是先知何西阿所取的名「羅阿米」不是我的民。他們興起的仇敵，作奸犯科，是以色列社會不安的主要因素，他們無惡不作，才使國內沒有太平。內裏的不安更使外患無法防止。那些平民，是愛好和平不願打仗的人，受欺壓，甚至被剝去外衣，為欠債當作當頭，是律法不能許可的。如果取了不還的，更使窮人在晚間陷於寒冷受凍的無助情況之中（出廿二26起）。有一種譯詞，將「不願打仗之人」譯為「從打仗回來的人」。他們沒有在戰場上陣亡，但回來時已一無長物。但是他們受欺壓，連唯一的外衣都被剝去，實在可憐之至。⁴

「你們將我民中的婦人，從安善家中趕出，又將我的榮耀從他們的小孩子盡行奪去。」（9節）

欺壓者將婦人從家中趕出，那些婦人很可能是寡婦，她們已經需要社會的慈善救濟，但是那些惡者仍不放過，欺凌她們，她們陷於赤貧之中，家是唯一的地方，使她們還可棲身，算是她們安穩的

⁴ Roland E. Wolfe, *The Book of Micah*, 915.

地方，但仍被人們趕逐出來，以致無家可歸，有家也歸不得。

不僅寡婦，甚至孤兒，也許他們還有一些父親遺留的產業田地，是他們的光耀，因為這是耶和華贈予先祖的。耶和華曾說：「我怎樣將你安置在兒女之中，賜給你美地，就是萬國中肥美的產業」（耶三19）。這就是「榮耀」的涵義。這也被惡者奪去，無疑犯了極重的罪。律法禁止這樣不法的事。田地產業是耶和華所賜的，又是列祖遺留下來，代代相傳，為最珍貴的，人人都應該珍視尊重，對寡婦孤兒更加重要，怎可任意被人搶奪？「不可苦待寡婦和孤兒」（出廿二22）。更是律法所規定的。所以這樣的罪無可寬宥，更加嚴重了。

「你們起來去吧，這不是你們安息之所，因為污穢使人毀滅，而且大大毀滅。」（10節）

先知的話從指責至命令，也許他講話的對象不再是惡者，而是其他眾人，給予他們逃脫的機會，他們不需要與惡人一同滅亡。

這不是你們安息之所。迦南地原來是安息之所，是神所應許的。「耶和華你神所賜你的安息地，所給的產業」（申十二9）。迦南地就是安息，以色列人在曠野的那世代受神厭棄，神說：「他們斷不可進入我的安息。」（詩九十五11）。

當以色列人進入迦南，那地因外邦人的宗教而污穢，所以他們必須被逐出（利十八24—28）。現在玷污的不是迦南人，而是以色列人，是他們的罪污。這樣的罪惡污穢必被除滅，神公義審判的目的就是在此。

他們離開迦南，不是投入被擄的行列中。但他們必須離去本地，不能再在污穢毀滅之地。

「若有人心存虛假用謊言說，我要向你們豫言得清酒和濃酒，那人就必作這民的先知。」（11節）

這裏再論假先知的危害，他們存心虛假。他們既沒有信息，只

有編造謊言。只要有人供給他們酒喝，他們可以照大眾的興趣說謊言，完全投人所好，迎合人們的心理。人們都展開膀臂，大事歡迎，要這樣的人作先知，然而真先知如彌迦的，反而不受歡迎。這是本節經文的一種解釋。

另一種解釋，是先知為投人所好，專以樂觀的說法，論神怎樣以物質的豐裕滿足人，有清酒與濃酒，物產豐富，到處滴滴甜酒。這樣講法，一定也備受歡迎。

聽耶耶利米提出的警語：「耶和華的默示你們不可再提，各人所說的話，必作自己的重擔，因為你們謬用永生神萬軍之耶和華我們神的言語」（耶廿三36）。物質豐饒的應許在先知的豫言中甚多（如摩九13、14；珥二24以及耶十三12）。但是那在復興的時候，在耶和華施行刑罰之後，祂作了清除潔淨之功夫，祂廣行赦免之恩。才有這復興的氣象。虛假的謊言卻不然，他們將罪惡輕易地忽略，認為神的刑罰可以免除，神必恆久忍耐，不輕易發怒，就能帶來福祉與豐富的福分，完全不著重神的公義。

（三）牧人與羊羣（二12、13）

這是復興的理想，論牧者君王與羊羣國民，牧者必領羊羣安然進入羊圈，得以凱旋勝利。大多學者認為這兩節出自編輯者的手，為以後附加的。其原因是這兩節與上文不甚銜接。⁸但是上述的災禍之後，必有恩惠，也是先知信息常有的格調，不足為奇。這段的開端是耶和華發言，之後（13節），耶和華為第三人稱，這種形式將第一人稱與第三人稱更迭，也是第四章六、七節的形式，在用語方面也與那段相似。所以仍可能是原作者的，並不破壞本書的合一性。

⁸ Albert Condamine, "Interpolations ou transpositions accidentelles?" *Revue Biblique*, 7 (1902), 379-97.

「雅各家阿，我必要聚集你們，必要招聚以色列剩下的人，安置在一處，如波斯拉的羣，又如羊場上的羊羣，因為人數眾多，就必大大喧嘩。」（12節）

雅各與以色列在此處不只是北國，而是十二支派，他們曾經分裂，現在卻合為一羣，安置在一處，好似以前在掃羅、大衛與所羅門的王朝。這樣的合一實在是首要的。

神的招聚是多方面的，將他們分散在列國的召回，被擄的也必歸來，南北更連在一起，合成一羣。以色列剩下的是指餘數，是劫後餘生的人們。

當他們聚在一起，好似波斯拉的羊。波斯拉必是有豐富的草原，所以多產羊羣。但是「波斯拉」原意與「羊圈」十分相近，可能是在羊圈中的羊，合成一羣，也十分安全。⁹

人數眾多，就成為十分喧嘩嘈雜的聲音，一片熱鬧，指繁盛的景象。但是「喧嘩」一詞，也可譯為哀慟。他們必受外邦的欺壓太久，發出呼救的聲音。他們好像從埃及逃離的以色列人過紅海。「他卻領出自己的民如羊。在曠野引他們如羊羣。他領他們穩妥妥的，使他們不至害怕，海卻淹沒他們的仇敵」（詩七十八52、53）。耶和華是「領約瑟如領羊羣之以色列的牧者阿。」（詩八十一）

「開路的在他們前面上去，他們直闖過城門，從城門出去，他們的主在前面行，耶和華引導他們。」（13節）

這裏可能有兩個圖畫。一幅是以色列人逃離被圍之地。敵人已經圍困，他們已無法突圍。但是牧者是開路者，他可以作成突破的衝鋒，衝破一切障礙，領羊羣到安全的地方。從城門闖出去，甚至敵人都無法阻止或殺戮。有王在他們面前，他們可以雄糾糾，氣昂

⁹ Leslie C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 300.

昂地出去，是勝利者的姿態。

另一幅圖畫是他們從被擄之地歸回。被擄之地如同牢獄，他們被囚禁在其內，沒有自由，更無法出來，但是神要叫他們被囚的出監牢，被擄的得釋放。一切的障礙都可除去，甚至衝出城門，突破出來，耶和華是王，在前面走引導他們勇往直前，得勝歸回。這情景好似出埃及的經驗，現在是新的出埃及。這是救恩的經文。

第二幅圖畫可能更加真實，被擄之事既是先知所豫言的，被擄之後又如何呢？他顯然以盼望為結局，救恩的盼望是先知的信息。關於突破，不是將羊圈搗毀，而是除去障礙，更從敵人的圍攻與圍困之中出來。「耶和華在我面前冲破敵人，如同水沖去一般」（撒下五20）。耶和華必在前面行，領導他們，因為這是凱旋的行列。

如果這段經文描述彌迦當時的情況也無不可，因為以色列北國已經敗亡，南國也將在危難之中。神的子民分散在各處，甚需招聚、聚攏，他們需要救恩，需要復興，需要聯合，需要神在他們前面走。他們需要耶和華引導他們，行走歷史的進程！

(四) 首領的錯謬（三1—8）

先知繼續指責首領的錯謬，不只是宗教方面，更是政治方面，惡善好惡，漁食人民。他再從政治方面轉向宗教的領袖，再指責他們的罪惡。

「我說，雅各的首領，以色列家的官長阿，你們要聽。你們不當知道公平麼？」（三1）

雅各與以色列是同義字，首領與官長也是同義的。他們都是行政的領袖。他們有責任維護公平與公義。這是迴響阿摩司的信息（摩二6、7，五7、10—12、24，八4—7）。在本書，雅各與以色列不再指北國，而是指南國（—13起，二12），或指神的選民整體。

從宗教的傳統來看，以色列人既為神的選民，必在神權政治的體系之下。耶和華是王，任何首領只是僕人的身分，秉承大君王公義的旨意。他們應當知道立法的精神是以神的公義為基礎，司法的標準也以律法為根本。他們必須秉公辦事，以人民的利益為前提。結果他們顛倒是非，定他們的罪就是在此。

在本節之首，「我說……」，必有加重語氣的用意。「但是我要說……我還要再說。」七十士譯本作「但是他說」，是先知引述耶和華的言詞，祂耶和華還要再說，因為嚴責的話還未說完。這用字的含糊，也出現在以賽亞書第四十章六節。如果本節與第二章十二、十三節，「我說……」比「他說」似乎更連貫，但是內容方面呈不連貫，所以仍是疑難。⁷

「雅各的首領」，在七十士譯本作「雅各家」，似與上文（二章）相同，而在「官長」作「剩下的人」，在第九節也有這樣的更改。

「你們惡善好惡，從人身上剝皮，從人骨頭上剝肉。」（二節）

這些首領大概是司法行政長官，他們枉曲正直。是非混淆。阿摩司會論官長要惡惡好善，在城門口秉公行義（五15）。在舊約多處都強調這種道德的意念（參閱撒五12，八13；詩四十五7，九十七10及賽六十一8）。先知指責的有以賽亞：「禍哉，那些稱惡為善，稱善為惡……」（五20）、阿摩司：「你們怨恨那在城門口責備人的，憎惡那說正直話的」（五10）。以賽亞也曾提出警告：「你們要洗濯自潔，從我眼前除掉你們的惡行，要止住作惡。學習行善，尋求公平，解救受欺壓的，給孤兒伸冤，為寡婦辨屈。」

⁷ J. T. Willis, "A Note on 'w'mr' in Micah 3:1" *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 80 (1968), 50-54.

(一16、17)

以下的描述十分可怕，以喫人肉的野蠻行為來描寫這些官長殘忍的欺壓。剥皮剔肉，表明剝削得一無所剩，尖刻與凶暴可說到了極點。喫肉來表徵殘忍的欺壓，在詩篇（十四4，廿七2）、箴言（三十14），都可找到。下一節還有這樣的描述。

「喫我民的肉，剝他們的皮，打折他們的骨頭，分成塊子像要下鍋，又像釜中的肉。」（3節）

彌迦為人們受欺壓而感到極大的同情，他愛同胞的情懷，使他更感到痛楚。他說「我的民」，好似新約中保羅的感受，一個肢體受苦，所有的肢體都受苦（參閱林前十二25起）。

在彌迦以後也有先知提及官長的殘忍：「他的審判官是晚上的豺狼，一點食物，也不留到早晨」（番三3）。以西結描寫牧者（即指官長），非但沒有牧養，反而喫脂油、穿羊毛、宰肥壯的（結卅四3）。這也是哈巴谷書第三章十四節所說的，他們喜愛在暗中吞喫貧民。

「到了遭災的時候，這些人必哀求耶和華，他卻不應允他們，那時他必照他們所行的惡事，向他們掩面。」（4節）

神公義的審判必定來到，他們遭災，是罪的結果。那時他們即使哀求，也無濟於事。他們以前對無助貧窮者哀求，向來置之不理。他們現在又怎麼可以希冀神的憐憫呢？神只對義人側耳聽他們的呼求。耶和華的眼目，看顧義人。祂的耳朵聽他們的呼求（詩卅四15）。箴言第廿一章十三節：塞耳不聽窮人哀求的，他將來呼籲也不蒙應允。

神向他們掩面，表明祂完全棄絕他們。當祂用光照亮，必有恩惠與福分（民六25；詩八十篇的重複語句）。

「論到我民走差路的先知，他們牙齒有所嚼的，他們就呼喊說，平安了。凡不供給他們喫的，他們就豫備攻擊他。耶和華如此

說。」（5節）

「耶和華如此說」應在本節之首，這是傳信者的方式，指責社會中另一種極具影響力的領袖，他們是宗教界的人士，原為社會大眾所尊敬的。但是他們卻「使我民走差路」，他們是假先知。

這裏沒有「禍哉」的字樣，有人在經文評鑑的研究方面，認為這一字樣是遺漏的，如果補充進去，會更通順。耶和華如此說：「禍哉，你們這些先知，你們使我民走差路。」本節將「他們」改成「你們」，成為直接的指責。[•]

彌迦使這些假先知感到難堪，因為他所傳的與他們的不同，或者說，他們使彌迦這位真先知難堪，因為他們所傳的，使大眾安心快樂，彌迦的信息大多指責與警告，聽起來令人不安。一般人那有分辨的能力？只想聽一些悅耳動聽的話，耶利米哀歌第二章十四節可謂解釋彌迦的話：「你的先知為你見虛假和愚昧的異象，並沒有顯露你的罪孽，使你被擄的歸回，卻為你見虛假的默示。」

彌迦提到「我民」，他再表明愛同胞的情懷，也更為那些假先知引他們走差路而憤慨。他愛羊羣，但是惡牧人使他們迷失，所以他必須引他們回到義路，在神真理的青草地上，得着飽足。

假先知只為貪圖肚腹與工價。他們牙齒有所嚼的，就呼喊說：平安了。他們的對象大多為富豪，他們受慷慨的施予，就極盡奉承阿諛的能力。平安是指安全舒適成功順利。再假借神的名，聽起來更加高興。先知的工作就有這樣的試探，為求名利，必須迎合人們心理。但是真先知必須秉承神的旨意，忠於職守，誠實傳神的話。

工人得工價是應當的（路十7）。但是只為工價，就受試探憑一己的心意，從事神的工作。所以不供給他們喫的，他們就豫備攻擊他，只設災禍的事。當彌迦的信息提到災禍，也許被人家誤會，

• Delbert Hillers, *Micah*, 44.

以為他沒有被供給工價或食物。這是假先知的態度，因為貧窮的人是無力供給他們的，所以所聽見的信息只有使人驚懼。

社會的病態最嚴重的，還是在富豪身上。但是他們輕輕忽忽的醫治我百姓的損傷說：平安了，平安了，其實沒有平安（耶六14）。如果真有平安，那麼先知豫言的平安，到話語成就的時候，人便知道他真是耶和華所差來的。但是從古以來，先知的豫言大多論爭戰、災禍和瘟疫的事（參閱耶廿八8）

當假先知得不着供給的錢財，就豫備攻擊。這種攻擊還不只是威脅的話，可能還有更不好的行動，誣告與毀謗，使那些人成為社會的叛徒。不是他們反叛，是別人對他們的看法，足見假先知手段的卑劣。

「你們必遭遇黑夜，以致不見異象，又必遭遇幽暗，以致不能占卜，日頭必向你們沉落，白晝變為黑暗」（6節）

這些假先知必在神的審判之下。他們不會再有甚麼屬靈的經驗。不再有先知，「我們內中也沒有人知道這災禍要到幾時呢！」（詩七十四9）在耶路撒冷傾覆時，錫安城的長老默默無聲，先知不得見耶和華的異象（哀二9）。

黑夜常指神降下的災禍（參閱撒上二9；賽八22以及摩五18）。黑夜既是幽暗的，沒有亮光，就看不清神的真理與啟示，對前途一片昏黑，不知以後會發生甚麼，無論豫言未來的事。他們沒有先知的見解，沒有先見之明，還有甚麼信息可傳。於是他們淪為迷信，用各種邪術邪說來惑眾。日頭沉落，連白晝都變成黑暗。再沒有光明，一直陷在黑暗之中。這些是人們可以覺察的，他們自欺欺人，怎會長久令人置信與折服呢？

「先見必地愧，占卜的必蒙羞，都必揚着嘴唇，因為神不應允他們。」（7節）

先見是先知早期未發展的類型，在一般人看來，與占卜的類

似，專為豫卜未來的事。所以撒母耳被稱為先見（撒上九9），阿摩司被輕視，目為先見（摩七12）此處先見與占卜同列。占卜是從異邦傳來的迷信，申命記律法特加禁止（申十八10—14）。撒母耳稱之為邪術迷信的事（撒上十五23）。這是耶和華眼中看為惡的事（王下十七17）。他們的動機不正，方法錯誤，結果令人失望與憎厭。

他們揚着嘴唇，或可譯為「揚着上唇」，是舉哀的動作，替代刺頭的動作。在利未記第十三章四十五節：長大痲瘋災病的，他的衣服要撕裂，也要蓬頭散髮，蒙着上唇。以西結受神命令，在苦痛中不可悲哀哭泣，不可蒙着嘴唇，為喪妻而哀弔（結廿四15）。揚着嘴唇，甚至有迷信的用意，免得惡靈進入身內。這裏不僅是舉哀，也是感到羞愧，無言可答，只有保持緘默。

因為神不應允他們，他們得不着神的啟示，他們求問神，神也不會理睬他們，他們憑自己說甚麼，自相矛盾，前後不一致，更證實他們的虛誑。

「至於我，我藉耶和華的靈，滿有力量公平才能，可以向律各說明他的過犯。向以色列指出他的罪惡。」（8節）

彌迦見證神的恩典，他與假先知比較，不及他們的名氣與富有，但是他們根本沒有能力，工作也無價值可言。他只憑本身是耶和華的發言人，既不暗自慶幸，也不強調自己的能力。他知道能力是出乎神。神的能力促使他為神發言，正如耶利米所感受的：「心裏覺得似乎有燒着的火，閉塞在我骨中，我就會忍不住，不能自禁。」（耶二十九）

彌迦說：「我藉耶和華的靈」，他知道這啟感不是偶然的，出乎神的，就有能力，也給予人們屬靈的影響。耶和華的靈是向先知啟示的靈。當猶大官長要與埃及結盟，先知以賽亞說耶和華的話「不由於我的靈，以致罪上加罪」（賽三十一）。先知的話與耶和

華的靈是連在一起的（參閱民十一—29；王上廿二24；何九7；珥二28）。⁹

有耶和華的靈，就滿有力量，也有公平。公平與公義是先知必須具備的，因為他只提倡良善，恨惡罪惡。他是在是非上十分分明，決不妥協或混淆，先知仗義直言，不會因利誘而軟化，有果效的精神，面對一切。

這裏的才能不是才幹，仍指能力或力量。這種力量是果敢的精神，不怕反對與攻擊，抵禦一切的利誘與脅迫，富貴不能淫，威武不能屈。彌迦的先知風度，好似新約中彼得與約翰的膽量，使耶路撒冷當局驚奇（使四13），見證的「膽量」，可說是使徒行傳的鑰字。¹⁰這也是舊約先知羣所特有的。

彌迦的信息是語多指責的，因為他暴露社會的罪惡與叛逆。但他既受命傳講神的話，不能計較人們的反對。阿摩司被趕逐，耶利米受監禁，彌迦也同樣遭反對。他屹立着，以穩健的態度，像馬丁路德一般，答覆反對者。

這樣嚴厲的信息必有極大的力量。當人們聽見兩種不同的先知的聲音，他們會無所適從麼？這兩種信息截然不同，而且完全相反。但是彌迦的信息令人深思，喚醒人們理性、道德與現實。其中帶着真摯與切慕真理的心懷。人們就不難分辨誰帶着耶和華的聲音。

⁹ S. Mowbrinkel, "The Spirit and 'the Word' in the Pre-exilic Reforming Prophets," *Journal of Biblical Literature*, 53 (1934), 199-227; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 117, n. 112; J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict*, (1971), 16, 55.

¹⁰ W. C. van Unnik, "The Christian's Freedom of Speech in the N. T." *Bulletin of the John Rylands Library*, 44 (1961/2), 466-488.

真實的先知必須向雅各說明他的過犯，向以色列指出他的罪惡。目的不是只指責，更勸化，引導他們歸向神，切實悔改。神的管教之後，就有平安的果子。在真正的後果，那是建設性的，引以色列人真正走向復興的路途，這才是神真實的旨意。

(五) 錫安的末途（三9—12）

這是本章第三分段，與第一分段（1—4節）類似，形式相似，內容也相近。先指責，最後提出刑罰與審判。你們要聽（1節），當聽我的話（9節）。聽眾也相同，雅各的首領與以色列家的官長（1、9節）。兩段同樣是先知的言詞，不是以第一人稱敘述耶和華的話。本分段可謂先知信息的概要。

「雅各家的首領，以色列家的官長阿，當聽我的話。你們厭惡公平，在一切事上屈枉正直。」（9節）

從法律的觀點看，司法行政的官員必須秉公行事，公平與公義是為維護法律的尊嚴。這樣，社會的道德秩序才可維持，社會的安甯方能確保。但是他們對公平竟然厭惡，將是非完全歪曲。「那些稱惡為善，稱善為惡，以暗為光，以光為暗，以苦為甜，以甜為苦的人……」（賽五20）。他們若尊重公義，就無利可圖，為了他們一己的財利，可以犧牲公正，屈枉正事。從上到下貪污，狼狽為奸，無法無天，是先知不能忍受的。他們沒有社會良心，他們連最基本的社會關懷也失去了。神怎可容讓他們作惡呢？

「屈枉正直」是將直故意弄彎曲了，這種歪曲事實是無法理論的，但是當時的法律程序竟能如此，公正是不能挽救的了。

「以人血建立錫安，以罪孽建造耶路撒冷。」（10節）

這些官長首領為富不仁，因為他們的財富是建造在人們的痛苦上。他們不惜迫使別人流血，甚至處以極刑，殺害之後，財產充公，其實卻飽滿他們的私囊。列王記上第廿一章，亞哈王殺害拿伯，還經過法庭的程序判處死刑，然後來奪取拿伯的葡萄園。阿摩

司書第五章十一節：你們踐踏貧民，向他們勒索麥子。何西阿書第四章二節：行強暴，殺人流血接連不斷。以賽亞書第一章十五節：你們的手都滿了殺人的血。以西結書第廿二章廿七節說得最具體：「其中的首領彷彿豺狼抓撕掠物，殺人流血，傷害人命，要得不義之財。」耶利米指責約雅敬王：「惟有你的眼和你的心，專顧貪婪，流無辜人的血，行欺壓和強暴。」（耶廿二17）。

「錫安」與「耶路撒冷」是同義字，雖然錫安原為防守的保障，但兩個地名是並用的。那是大君的京城，是耶和華的居所。但是神的榮耀，為人的罪玷污了。物質的榮華怎可取代屬靈的景況呢？這聖殿的建造是神的心意（參閱詩五十一—18，一〇二16）。但是人意的建造，甚至忽略神公義的旨意，以流血與罪孽作為人的方法，耶和華怎可容忍？

「首領為賄賂行審判，祭司為虛價施訓誨，先知為銀錢行占卜。他們卻倚賴耶和華，說：耶和華不是在我們中間麼？災禍必不臨到我們。」（11節）

在首都裏一切都有設置。法律問題可找審判的法官。宗教問題可找祭司。個人道德問題以及未來的事，可找賢人哲士。但是找他們不是那麼簡單，第一是錢的問題，這是最實際的關鍵。如果將錢投下去，法官一受賄賂，可將有罪的宣判無罪，也可將罪嫌禍在別人身上。「惡人暗中受賄賂，為要顛倒判斷」（箴十七23）。司法行政的首領「因受賄賂，就稱惡人為義，將義人的義奪去」（賽五23）。這不但是律法所禁止，甚至成為咒詛的事（申廿七25）。

祭司是教導律法的，他們有宗教的知識可以供人求問。他們有責任審查敬拜者的資格，才准許他們進入聖所。他們必須保持聖潔，使神的事不會從俗，被人弄污。他們必將禮儀的聖潔與道德的聖潔相提並論，才可使人們信仰生活純正，信心有行為表現。但是這種服務也同樣可以商業化，不必認真，可以隨意。聖所的服務也成為

有利可圖的事，儘可爭取與取巧，迎合心理，簡化手續，一切都可改變與妥協，只以利益為前提。

再提到先知，無論個人問題需要輔導，無論團體需要幫助，求問神的旨意，卻非錢不可，付費第一。如果付費不足，反受恐嚇與脅迫，正如第五節所說的，而且這種迷信的舉動，未必真可明白神的旨意。

「他們」是指祭司先知與首領呢？還是一般的百姓？但他們憑藉選民的身分，以為以色列與耶和華有聖約的關係，必有安全。耶和華不是在中間嗎？災禍必不臨到我們。耶路撒冷有聖殿，有耶和華的居所，必固若金湯。他們只有這樣的想法，卻不注意實際的信心與行為，以為是倚賴耶和華，其實這是完全無濟於事的。先知阿摩司曾說：「你們要求善，不求惡，就必存活。這樣，耶和華萬軍之神，必照你們所說的，與你們同在」（五14）。先知明明指出，敬拜者若沒有良善的道德，怎可蒙受神的恩惠呢？當然耶和華若真在其中，城必不動搖（詩四十六5）。但是聖殿並不保證耶和華的同在。在耶利米的時代，人們甚至口口聲聲呼喊：這是耶和華的聖殿（七4），卻並不得著完全安全的保障。真正倚賴神，不是口舌與意念，需要有信心行為。倚靠耶和華要有誠實的態度（賽十20）。你們中間誰是敬畏耶和華聽從祂僕人之話的，這人不曾在暗中，沒有亮光（賽五十10）。

「所以因你們的緣故，錫安必被耕種像一塊田，耶路撒冷必變為亂堆，這殿的山必像荒林的高處。」（12節）

先知彌迦現在要歸納起來，下一個肯定的結論。罪惡的刑罰是不可避免的。這犯罪不只是臨到少數的罪人，是會臨到他們居住的地方，整個城市，整個國家，多麼嚴重的後果。

以人血建立的錫安，必然全然荒廢。錫安曾被建造，但是，若不是耶和華建造房屋，建造的人就枉然勞力（詩一二七1）。現在

拆除房屋的工作隊來了，將全城的房屋全部拆除，夷為平地，錫安必被耕種像一塊田。都市化為農田。

耶路撒冷是以罪孽建造的，也被變為亂堆。耶路撒冷原為耶和斯人之地，只在東南地區，以後聖殿建於北區。西南地區是一般的住宅區。但是人們以罪孽來建造，必不能持久，都要毀壞，以後耶路撒冷城果然淪陷，聖殿被焚「這殿的山必像叢林的高處」。神不是這樣先對待撒瑪利亞麼？「我必使撒瑪利亞變為田野的亂堆……」（一—6）

叢林是野獸出沒之處，荒廢的城中實況也是如此。巴比倫傾覆之後，其內永無人煙，只有曠野的走獸臥在那裏，咆哮的獸滿了房屋（賽十三21，卅四11；番二13—15；耶五十39）。

先知的话必使聽眾懼怕與驚震，好似一枚炸彈，粉碎一切，使他們如酣夢乍醒。這震動的波動維持了一個世紀，直至耶路撒冷陷落成爲鐵一般的事實。但是人們仍舊難以接受，所以定時炸彈必需繼續爆發，最明顯的是耶利米所擲下的。耶利米因爲說了這樣的豫言，甚至有被處死的危險，於是有人還能記起彌迦的話。「當猶大王希西家的日子，有摩利沙人彌迦對猶大衆人豫言說，萬軍之耶和華如此說，錫安必被耕種像一塊田，耶路撒冷必變爲亂堆。這殿的山必像叢林的高處」（耶廿六19）。希西家王與猶大衆人非但没有治死他，卻悔改求恩。這個歷史的見證挽救了耶利米。以賽亞並未這樣豫言，雖然他不斷地警告與勸戒。但是這樣信息顯然無法震撼一般剛硬的心。彌迦與耶利米必須提出那麼嚴重的信息。詩篇第七十九篇一節，詩人悲嘆說：神阿，外邦人進入你的產業，污穢你的聖殿，使耶路撒冷變成荒堆。

這樣的豫言警告終成事實，不只是爲猶大敗亡的命運，成爲後世的鑑戒。這歷史的見證，也成爲歷代豫言的聲音。

肆 復興的前景（四1—五15）

本書第四、五兩章無疑是獨特的，日期與作者都引起學者們不同的猜測與見解。大多將這兩章分爲兩大文獻，早期的（如四1—4、6—8以及五7、10—14），爲類似以賽亞書第二部（四十章起）。後期的（如四5、9—13，五1—5、8—9、15），爲被擄後的著作。分析研究，在緒論部分已經論述。然而這兩章給予復興的信息，確使本書的豫言更爲完整周全。先知傳神公義的真理公義的審判之前有憐憫，之後仍有救贖的恩典。這兩章經文在本書的中間，襯托得非常得當與雋永。

（一）國度與和平（四1—5）

從先知的現實觀點，耶路撒冷必將敗落，國家淪亡。但從先知的理想來看，那將是神權政治的中心，耶和華作王，普世全地都有和平。這可說是歷代的願望，使人欣喜興奮，充滿了希望。

在第三章，先知已經對耶路撒冷完全失望。在人治理之下，公平已被厭惡藐視，人民都走差路。這城的前途已經無可挽救。但是這並非是最後的景象。耶和華的尊榮不只由以色列來承認，也是外邦應予重視的。神的真理雖被首領官長祭司先知所歪曲壓抑，但是卻被普世所追尋。耶和華普世的治權必定彰顯，還不僅受以色列的尊榮，也有列邦效忠的事奉。

這是一首錫安之歌，可能是在聖殿的讚美詩集中，爲慶祝耶路撒冷蒙神保守，得免外邦的侵略。所以這也是十分歡樂之凱歌。這正如詩篇第四十六篇，「他止息刀兵，直到地極，他折弓、斷槍，把戰車焚燒在火中。」耶和華必被萬邦尊崇，而以色列有萬國敬拜的聖殿，就是耶和華在地上的居所，就更有感榮。

這首詩共有兩大分段，每段有五行。第一大段是第一節至第二節上，耶路撒冷爲萬國敬拜的中心。第二大段是第二節下至第四節，由耶路撒冷發展至周圍，將普世的情況全都改變。從第二節下

至第四節上構成一個圓圈，由耶路撒冷出發，再回到耶路撒冷。第四節下應為結語。但第五節加上附言，以為鼓勵勸導的話。

全詩十分完整與秀麗，「萬民」與「多國」一直提及，繞行在字裏行間，復興國度的主題也反覆突出。耶路撒冷與錫安，戰爭與和平屢次提說。這國度是以耶和華神的殿為中心。

本首詩也是重複第三章的用詞，雅各（三1、9）在第二節，刀兵的攻擊在第三章五節，但在這裏第三節完全消弭。真正和平不是假先知的胡言（三5），而在這裏（3、4節）在真正實現。可見第三章與本章相連，這樣說法也不過分。

「末後的日子，耶和華殿的山必堅立，超乎諸山，高舉過於萬嶺，萬民都要流歸這山。」（四1）

「末後的日子」是先知的用詞，常指末事論的觀念，這是否是指歷史的結局呢？有的認為是指不久的將來，甚至是被擄之後的復興時期。這個用詞未必是在較遲的日期，被擄之前先知的著作中也常見到。¹

耶和華殿的山得以堅立，決不動搖，超乎諸山可能不是指實際的高度，因為那只有二千四百呎海拔之上。但在屬靈的涵義就不同。以西結在異象中看見的有至高的山上（四十二）。撒迦利亞看見耶路撒冷仍居高位（十四10），人仰視耶路撒冷比諸山都高，因為那是地上唯一之處是神顯示祂自己，所以堪稱世界的中心。²

「萬民都要流歸這山。」萬民擁擠而來，如河水的湧流，在那首錫安之詩（詩四十六篇）：有一道河，這河的分必使神的被歡

¹ E. Lipinski, "B'hrith Hilmam dans les textes préexiliques," *Vetus Testamentum*, 20 (1970), 445-50.

² A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semitic Concerning the Navel of the Earth*, (1916), 13ff. 22.

喜，這城就是至高者居住的聖所。他們到耶路撒冷來朝聖，條條大道通耶路撒冷。他們都想來錫安的聖所，來敬拜雅各的神。這是非常的盛況，人們在敬拜之餘，還想得着訓誨。

「必有許多國的民前往，說：來罷，我們登耶和華的山，奔雅各神的殿。主必將他的道教訓我們，我們也要行他的路，因為訓導必出於錫安，耶和華的言語，必出於耶路撒冷。」（2節）

許多國的民都想來錫安敬拜耶和華，這敬拜不再限於神的子民。這是普世復興的好氣象。外邦彼此鼓勵，願意採取集體的行動，一同朝聖，不僅增加熱鬧的氣氛，也更有鼓舞的精神。登耶和華的山，奔雅各神的殿，是令人興奮的事。

他們敬拜的目的，主要是為領受耶和華的真理。神的話好像河流一般，從聖殿流出（結四十七1起；珥三18以及亞十四8），越流越長，越流越遠，河水所到之處必有醫治的功效，歡樂生命的影響。在這裏——錫安或耶路撒冷，人們可以找到公理，所以這就成為國際法庭，解決一切的爭端，使公正得以伸張，正如第三節所說的。

但最主要的，這裏有道德的言語與訓誨，給予世界真理的依據，在第三章律法祭司與先知都失敗，現在這些都全部恢復甚至更新，不僅指導神的子民向善，也給予所有的萬民真理的標準。

「他必在多國的民中施行審判，為這方強盛的國斷定是非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀。這國不舉刀攻擊那國，他們也不再學習戰事。」（3節）

列國的爭端都是以武力來解決，權力就是真理，所以窮兵黷武，政治人物都成為戰爭販子。耶和華不願意以色列有作戰的力量，他們國防的設施也常不足，容易受外患所侮。但是他們有「聖戰」的觀念，知道他們爭戰的勝敗在乎耶和華。以色列從來沒有一次憑藉本身的力量而取勝的，神也不願他們學習戰事。

但是以色列一直在列強互爭雄長的情勢下，他們常受池魚之殃，多時成為外患的犧牲者。現在的情勢必須改變。耶和華的王權一建立，祂公義的治權必統管天下。祂在聖殿審斷列國的爭端，國際和平必須建立。

這是彌賽亞國度的現象，以公義建立和平。殺人的武器，如刀槍等類不再有用途了，除非將這些改為生產的農具，犁頭與鐮刀。破壞的變成建設的，化乖戾為祥和。這樣社會安甯，人類社會的關係和美，生活改善，才是實現神美善的旨意。

願祢的國降臨，願祢的旨意行在地上，如同行在天上。主禱文的內容，豈非這裏所敘述的願望？

「人人都要坐在自己葡萄樹下和無花果樹下，無人驚嚇，這是萬軍之耶和華親口說的。」（4節）

這是一幅佳美的田園景色，是神的子民以格言形式表達他們的意願，這要回溯所羅門王的昇平日子，從但到別是巴，由北至南，猶大人和以色列人都在自己的葡萄樹下和無花果樹下安然居住（王上四25）。這也在以後是撒迦利亞的彌賽亞豫言：「當那日你們各人要請都舍坐在葡萄樹和無花果樹下。」（三10）

葡萄樹與無花果樹都是以色列民族的表徵，那兩種果樹枝葉豐茂，結果纍纍，可謂日隆的國運。可以坐在樹下憩息，無人驚嚇，是十分平安祥和的田園生活，以色列人一直渴望與嚮往的。這裏有充分的自由，無匱乏的自由，沒有饑饉與窮乏的危險。無戰爭威脅的自由，不必懼怕，無懼怕的自由，因為生命得着保障。無仇恨而有的自由，神是父親，不僅子民是兄弟，而且世界成為大的社團，四海之內皆兄弟也。

這是耶和華親口說的，先知的話語是出於耶和華。在以賽亞書第一章二十節，四十章五節以及五十八章十四節也有類似的用語。這是有權威性的，所以非常有力，也非常堅實，不可更改，可以十

足相信。

「萬民各奉己神的名而行。我們卻永永遠遠奉耶和華我們神的名而行。」（5節）

萬民雖來神的殿敬拜，但是目前來看，先知又不得不面對現實的情況。萬民仍擁有他們各自的信仰與宗教。別的神仍沒有完全消除，信奉偶像的事也顯然沒有絕跡。但是這並非帶給先知失望。相反地他更重視以色列的信仰，並且有責任勸導本國的民要有堅定的信仰，這信仰的見證必須持久而且廣傳，好像明光照耀在黑暗之中。

這是肯定的態度與立場，是以色列民必須堅持的。奉我們神的名行事，凡事遵行神道德的旨意。以色列應該固執地作朝聖的國民，向敬拜的路走去，向耶和華命令的道上直奔。這樣的見證一定可以影響萬民，激勵他們跟上來走在耶和華的道上。以色列與耶和華立有聖約，這就是聖約的責任。

附註：本段經文的來源

由於本書第四章一至三節與以賽亞書第二章二至四節完全相同。問題就在於來源，這是以賽亞借襲彌迦，還是彌迦借襲以賽亞。或者兩者都自其他資料借襲而來的。

從學者研究的歷史，直至十八世紀中葉，大多認為以賽亞與彌迦並非有任何一方借襲，完全各自受默示寫成的，異口同聲，不約而同，因為都是出於同一位神的默示。以後逐漸有不同的推論與見解。有的以為這原為以賽亞的信息，為彌迦所引用。³ 也有以為這原屬彌迦的著作，為以賽亞所引用。⁴ 更有人認為這段經文實際

³ Hans Wildberger, *Jesaja*, 1972 強調這主張，是傳統的看法。

⁴ E. Cannawurf, "The Authenticity of Micah IV, 1-4," *Vetus Testamentum*, 13, 1963, 26-33.

出處並無任何考據，而兩位先知都採用。⁶

有人以為這段經文根本不是彌迦宣講或寫作的，因為文體不同，用詞不同，彌迦的使命也不同，他傳的是審判的信息，耶路撒冷不可能復興（三20）。本段神學思想不是彌迦在被擄前，而是被擄以後的信仰思想。⁷

有關用詞方面：有這殿的山（三12）與耶和華殿的山（四1）；「審判」一詞（三11，四3）相同，「訓誨」也相同（三11，四2）。文體雖不同，因信息內容不同，格調也有差別了。

關於耶路撒冷的前途在第三章悲觀，在第四章樂觀，重點不同，前者是現實的，後者是理想的。先知的信息必是兩方面的，審判與復興。

雖然有關錫安的神學思想，為被擄之後特別重要，但在第八世紀之前已經發展，那時還在聯合王國的時期。⁸ 所以學者的假設被擄後的信息，加插在彌迦書中，這種說法仍有研究的必要。彌迦或借用，或原有的思想，都適合全書的信息。

（二）將來的榮耀（四6—8）

這是一段鼓勵的話，尤其在情勢十分不佳，而且相當黯淡的日子裏，期望更新的力量與榮耀的復興。詩的文體結構不甚規則，但仍可認辨，有兩小段，每段三行詩。在主題方面有羊羣、君王、耶路撒冷的表像連貫起來。先以耶和華的言詞開始。以後將敘述的

事，從第三人稱轉至第二人稱「你」，成為直接的對話。耶路撒冷——錫安城，以及錫安城的山——錫安山是信息的中心。耶和華的王權是統管萬國的，而耶路撒冷必來管理周圍的列邦。耶和華必復興祂的子民，所以信心的呼召，大家來倚靠神，神使祂的百姓從無能中得着能力與尊榮。

「耶和華說：到那日我必聚集瘸腿的，招聚被趕出的，和我所懲治的。」（6節）

本段雖為詩歌文體，但卻以散文開始作為引言，為銜接第四章一節「末後的日子」。這裏「到那日」就是指那日子。耶路撒冷在將來被高舉，雅各神的殿大有榮耀。但是怎樣才可達到呢？這理想又怎能實現呢？現在耶路撒冷仍在極低下的情況，要從失望的現在，看到榮耀的將來，必有一段過程，特別面對一羣失望的人們，該怎樣給予安慰、勉勵與鼓舞。先知是沒有忽略現實的困境。

這真是一幅淒涼的情景，以色列民好似一羣趕散的羊羣，有的因失散，在山野跌傷成為瘸腿，難以行走，有的散去後到處亂闖，在曠野迷失，找不到路徑。有的因偏行迷途，更加無法歸回。羊羣們需要牧人。以色列社會已經解體，不再有團結，也失去了安全。惟有團結與安全，才是正常生活的基礎。這正是主耶穌在世時所有的觀察與職事。祂看見許多的人，就憐憫他們，因為他們困苦流離，如同羊沒有牧人一般（太九36）。神使祂的僕人先知，也有這樣的感受。神應許祂的看顧，要招聚羊羣，使他們重新聯合起來，享受保護與安全。

先知以賽亞描繪出這一幅完美的圖畫。主耶和華必像牧人牧養自己的羊羣，用膀臂聚集羊羔抱在懷中，慢慢引導那乳養小羊的（賽四十11）。

這裏提到瘸腿的羊，也是西番雅所強調的，「拯救你瘸腿的，聚集你被趕出的。」（三19）

⁶ 最早的主張為 B. Stade, "Bemerkungen über das Buch Micha," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1, (1881), 161-72.

⁷ J. L. Mays, *Micah*, (1976).

⁸ S. J. M. Roberts, "Zion Tradition," *Interpreter's Dictionary of Bible Supplement*, "The Davidic Origin of the Zion Tradition," *Journal of Biblical Literature*, 92 (1973), 329-44.

也提到「我所懲治的」，七十士譯本作「我所棄絕的」，神不要的，與「趕出」是同義。有人加上「我必醫治」，⁹可能是根據何西阿書第六章一節：「他撕裂我們，也必醫治。」所以這裏重要的鼓勵，是神復興以色列的應許。耶和華沒有離棄祂的子民，再招聚他們歸回。

「我必使瘸腿的為餘剩之民，使趕到遠方的為強盛之民。耶和華要在錫安山作王治理他們，從今直到永遠。」（7節）

神的復興，使軟弱的，變為剛強者。瘸腿的好似老弱殘兵，卻成為餘剩之民。餘民或餘數，是舊約先知書中十分重要的救恩論用詞，專指耶和華保守的一小羣信心堅定的子民。他們是在劫後餘生之下，成為以色列民族復興的核心，可說是強盛之民。這裏餘剩之民與強盛之民二者是同義字。

以色列民因悖逆而被趕出，分散在列國萬邦。他們將被擄至外地遠方。但是現在耶和華要招聚他們回來，成為強盛之民。「趕到遠方的」有不同的解釋，這些解釋也都是以經文語鑑的方法，更改為不同的字，就有不同的字義：「疲乏的」，⁹「有病的」，¹⁰在涵義上，無非作十分強烈的對比，最衰弱的，也可變為最強盛的。

餘剩之民與強盛之民，這涵義原在創世記第四十五章七節，約瑟與兄弟們談論，神怎樣帶他先來埃及，為要給雅各家「存留餘種在世」，又要大施拯救。」這樣以色列全家以後可以成為強盛之

⁹ Ernest Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, 1930.

¹⁰ H. Graetz, *Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti Libros*, ed. W. Bacher, (1895).

¹¹ J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten, Fünftes Heft: Die Kleinen Propheten Übersetzt, mit Noten*, (1892).

民。¹¹「強盛之民」也有譯為「衆多之民」，¹²因為人數衆多，會顯出強盛的力量。

耶和華是牧者，所以祂是君王。古時君王為牧者，有牧者的形象，因為祂治理，好似牧養羣羊一般，照管他們也看顧他們。祂是在錫安山作王。錫安山是聖殿的所在地，祂在聖殿之中，是神權政治的性質。祂作王從今直到永遠。「今時」是指拯救的時候，對先知來說，不是「現在」，必在不久的將來。

由於耶和華的言詞，一直是以第一人稱「我」發言。這裏「耶和華」也應改為「我」：我要在錫安山作王……。¹³

「你這羊羣的高臺，錫安城的山哪，從前的權柄就是耶路撒冷民的國權必歸與你。」（8節）

錫安山是羊羣的高臺，因為牧羊人需要有守望的高臺，為要照顧羣羊的安全，常常遙望，看有無野獸從四方來侵襲，或有偷羊的賊從遠處來潛入。這無疑是在荒野十分突出的景色（參閱代下廿六10）。在聖殿的山上南端，是山岡的望樓（代下廿七3；尼三26；賽卅二14）。

聖殿一直象徵着耶和華的王權，這神權政治永遠以耶路撒冷為榮華的表徵，這裏是萬王之王的國土，有祂的國權。這樣的榮華必須恢復，以色列的復興才可帶給世界和平繁榮的希望。

經文研究提議：從前的權柄可參閱以賽亞書第一章廿六節：「我也必復還……像起初一樣；復還……像起初一般。」「國權」之後，在七十士譯本加插「從巴比倫」，似乎建議以色列民從巴比

¹¹ R. de Vaux, "Le 'reste d' Israel' d'après les prophètes," *Revue Biblique*, 42 (1933), 526-39.

¹² Delbert Hillers, *Micah*, 54.

¹³ *Biblia Hebraica stuttgartensia*, ed. K. Elliger. 作如此的修正。

倫被擄之地出來，才有真正的復興。

(三) 主神的幫助（四 9、10）

這裏再論王權，又敘述錫安如何在危難之中獲得拯救。有三個問題連續發出，使他們看出目前的處境。先知向錫安的民呼喊，耶和華的救贖是必然的，但是目前他們仍在疾苦之中。先知在語氣中，不乏責備的口吻。因為以色列民並未真正存信心仰賴耶和華。他們依靠的是君王與謀士。但是人必失敗，神必得勝。以色列人必須醒悟振奮。

這兩節經文，有的學者將經文的位置，轉至第六節的前端。這樣就使第八節的結語更加有力。¹⁴

「現在你為何大聲哭號呢？疼痛抓住你彷彿產難的婦人，是你中間沒有君王麼？你的謀士滅亡了麼？」（9 節）

「現在」不是只指他們目前的處境，而是在理論方面的邏輯，可譯為「因此」，因此我要問你，有以下三個問題。

全城的人都在患難中哭號，他們看見敵人臨近而驚呼，在災禍接踵而至而恐懼。他們應該明白哭號的原因，他們更明白災禍是耶和華降下的刑罰。他們無法逃脫，因為他們必須承受罪惡的後果。

他們的痛苦好似產難的婦人，生產的痛苦是先和耶利米常用的描寫（六 24 及 廿二 23）。生產之苦楚是陣痛的方式，而且一次比一次加深並且劇烈。但是生產之後就有喜樂，因為產下嬰兒。但是以色列的痛苦又有甚麼結果呢？這因罪惡而得來的災禍，因禍患所帶來的痛苦是該受的。這些痛苦是因你中間沒有君王麼？君王應有智慧與能力來解救這樣的困境，但是他們無能為力。謀士呢？他們會有周密的思想與計劃，知道怎樣防範阻止與解決，看來他們也無法幫助。

¹⁴ J. M. P. Smith, *Micah, Zephaniah, Nahum*, 91-97.

「錫安的民哪，你要來痛勞彷彿產難的婦人，因為你必從城裏出來住在田野，到巴比倫去，在那裏要求解救，在那裏耶和華必救贖你脫離仇敵的手。」（10 節）

再呼喚錫安的民，再提說產難婦人的表徵。以色列的苦難是無可避免的了。耶路撒冷城必遭毀滅，他們必被擄到外邦，到巴比倫的陷是多麼崎嶇難行，疲乏困倦的曠野裏。他們從物質便利的坡市，到生活艱困的荒野，這樣的轉變是十分困難艱辛的事。但是這已無可逃避的現實。人的幫助是無能的，只有求耶和華拯救。但是他們若不被擄到巴比倫，神公義的審判仍未達成。所以耶和華救贖他們脫離仇敵的手，不是在耶路撒冷，而在巴比倫；是那裏被擄之地才得解救。

耶和華救贖他們，好似昔日在埃及。「救贖」一詞（*nsi*）在出埃及記第五章廿三節，十二章廿七節。「脫離」（*g1*）在出埃及記第六章六節，十五章十三節以及詩篇第七十四篇二節「得來」。以色列仍在溫習耶和華立約的愛，歷史的見證具體的給予以色列保證，知道神的救贖一定是會臨到他們的。

(四) 國家的衰敗（四 11—13）

這裏再論以色列的衰敗，在第十一節之開端「現在」，再述現狀的危機。列國都聚集攻擊耶路撒冷，是先知著作中重要的論點（參閱賽十四 32，十七 12—14，十八 1—6，廿九 1—8，卅一 4—9；結卅八—卅九章；珥三 14—17；亞十二 1—9，十四 3、12—15）。詩篇也有類似的經文（四十六 6—11，四十八 4—8，七十四 4—9）。錫安會被玷污，以後卻蒙耶和華拯救而得復興。

這段經文共分兩小段，每小段有六行，由許多國至普天下，這是關乎萬民的信息。

「現在有許多國的民聚集攻擊你，說：願錫安被玷污，願我們親眼見他遭報。」（11 節）

許多國的民聚集來攻擊以色列，這是末事的情況。他們存心來玷污錫安，因為錫安好似貞潔的女子卻遭羞辱。錫安是在聖地，有聖殿，是分別為聖的。但是外邦人來侵略，蹂躪這地，就成為污穢了。這些外邦人存心破壞神的子民。他們敵擋真神，視神的百姓為仇敵。他們謀算破壞是長久蓄意要作的（參閱詩二六，四十六，四十八，二）。神在聖山上該受讚美，但外邦人想破壞這聖山。他們定睛觀望這城，要看這城毀滅，以及毀滅之後的慘狀，而幸災樂禍（參閱哀二一六；俄一十二起）。

「他們都不知道耶和華的意念，也不明白他的籌畫。他聚集他們，好像把禾捆聚到禾場一樣。」（一十二節）

耶和華要破壞那些惡者的計謀。那些敵擋者，是列國的凶手，他們以侵略為能力。他們以為耶和華完全放棄以色列民，所以任憑外邦人肆意的攻擊、殺害、欺壓。其實耶和華的意念，對以色列人不是滅絕，而是煉淨，使他們經過管教磨煉之後可以得着復興與更新。神的籌畫是積極的，不是消極的，是建設性的，不是破壞的。

祂要聚集他們，那與聚集以色列人不同，祂聚集他們好像把禾捆聚在禾場一樣，準備篩穀的工作，以打糧食的鐵器來打（摩一三）。發怒氣打列國，如同打糧（哈三十二）。巴比倫城好像踴穀的禾場（耶五十一—三三）。列國好似被打的禾稼（賽四十一—十五），以色列要成為有快齒打糧的器具，使萬國被打得粉碎（賽四十一—十五）。

「錫安的民哪，起來踴躍罷，我必使你的角成為鐵，使你的蹄成為銅。你必打碎多國的民，將他們的財庫與耶和華，將他們的貨物與普天下的主。」（一十三節）

先知以民族的驕傲，呼喚錫安的民，來執行耶和華重要的任務，將敵人踐踏，踩得粉碎。以色列好像牛一般來踴躍（參閱何十一）。

提到牛的角色，這不是踴躍的動作了。這是在動怒中抵觸敵人的

行為（參閱申卅三—卅七）。亞哈王想聽先知的豫言，他希望亞蘭會失敗，所以假先知為取悅他而說以色列的角必擊敗亞蘭（王上廿二—廿三）。這只是想像，根本無法成為事實。但是現在這成為神的意念與籌畫，以色列有堅強的能力，足以破壞外邦的權力，使他們被打得粉碎。那時以色列可有戰利品，將他們的財庫給耶和華。他們的貨物產業一併奉上，獻給普天下的主耶和華。耶和華是全地的主，祂統管萬有，祂是歷史的主！這裏以色列靠祂獲勝，是聖戰的觀念。

亞述的西拿基立自稱為「普天下的王」，¹⁵但是先知稱耶和華為普天下的主（一十三節），祂才是全地之主（詩九十七—九十九）。「普天下的主」在撒迦利亞書第四章十四節及第六章五節都出現，這雖是後期先知的用詞，但先知的信息有共通性，而且後期先知必承接早期的觀念，約書亞也稱耶和華為普天下的主（書三十一、三十三）。這名稱也許是在禮儀中的用語。¹⁶所以以色列用的讚美詩所表達的神學思想、實現在歷史的環境中。耶和華是獨一的真神，是超乎萬神之上。祂的尊榮必為祂的子民所承認，他們敬拜祂，是因祂拯救他們的大能。

所以先知以古代歷史的經驗，鼓勵以色列眾民，使他們在失望與沮喪之中，重新地振奮起來。他要他們面對現實，認識現今的困境。但他也提醒他們，耶和華全能的安排是奇妙的，祂要成就的，是超過人所能設想的。外邦人固然不知道耶和華的意念，也不明白祂的籌劃；神的子民何嘗明白與知道呢？但是神要使以色列人得蒙拯救，將失去的復得，誰剝奪的又重新得回。財貨都要從萬國運

¹⁵ *Ancient Near Eastern Text relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, (1969), 288.

¹⁶ J. A. Soggin, *Joshua*, 59.

來，可以獻給耶和華，正如哈該書第二章六、七節所應許的。這是聖戰的原則，「獻」字（*Herein*）就是將戰果獻給萬軍之耶和華，祂是普天下的主。

(五) 和平的治權（五1—6）

那段特色是作尖銳的對比，正如上段一段（四11—13），以將來的榮華與現在的艱困比較。第五章一節在希伯來聖經中為第四章十四節。大多經學家認為這經文是片斷，應單獨解釋。第五章二至四節可成小段，然後第五至六節為另一小段。前者論彌賽亞君王，後者論以色列的安全。歸納起來，這彌賽亞豫言著重和平的治權。在這六節（1—6節）經文共有十三行，分起來並不平均。首先兩行為斷片，為災禍哀號。然後七行論新王帶來救恩，使民族蒙福。最後四行為答覆人們的困惑，針對亞述帶來的危機。以災難的哀歌起首，以希望之歌作結，情調一直向上高昇，成為本書中間信息（4、5兩章）之高峯。

「成羣的民哪，現在你要聚集成隊。因為仇敵圍攻我們，要用杖擊打以色列審判者的臉。」（五1）

本來是錫安的民，或錫安的女子。現在是成羣的民。這裏「成羣」是雙關語，因為同一個字在下半句「聚集成隊」。這可能的譯詞為：「你以合羣為自己合成」，表明居民之多，可以成羣合成。但是若分析語句的排列：「現在，你要合羣，合羣的民哪！」合羣如果只指居民之多，涵意就很尋常。但那羣不是烏合之衆，可能是指軍隊，是軍隊一種編制。¹⁷

「合羣」在敘利亞譯本，拉丁文譯本及亞蘭文譯本作「動員」「你要動員起來」，可能也是軍事的行動，在城市告急的時候，必

¹⁷ S. J. Schwantes, "A Note of Micah 5:1 (Hebrew 4:14)" *Andrew University Seminary Studies*, (1963), 105-7.

須立即採取行動，卻不容緩。七十士譯本的用字似有圍困的意思，這在以下的經文，提到仇敵圍攻，意義上似甚相連。另一種希臘文譯本（*Symmachus*）即譯為「受困」。這裏可譯為「受困的女子呀，你已經受困，因為仇敵圍攻我們……。」似乎十分通順。錫安城被圍困，是在主前701年西拿基立的軍隊圍城的事，記載在列王記下第十八章。

這次戰事，對以色列民是極大的打擊，王朝更受極大的侮辱，外邦人的杖，可能是指兵士所執的棍，來打擊以色列審判者的臉。審判者可能是指君王，君王的臉受擊打，是莫大的羞辱。這裏用字也以諧音來強調其中的涵義。「杖」（*Shebet*）與「審判者」（*Shoḇet*）二者發音很相近。

審判者對受審者宣判，以棍擊物，為之宣判，表明法律尊嚴的權威，猶如今日法官所用的木錘。審判者是君王，每用權棍敲打，以示權威。現在審判者不能擊杖，反被人擊打，尊嚴掃地，羞辱到了極點。面頰被擊是極大的羞辱（可參閱王上廿二24；伯十六10；詩三8以及哀三30）。在這樣凌辱之下，有沒有轉變的可能？

「伯利恆以法他河，你在猶大諸城中為小。將來必有一位從你那裏出來，在以色列中為我作掌權的。他的根源從亙古，從太初就有。」（2節）

伯利恆以法他為大衛王的誕生地，所以是大衛王朝的發源地。以法他是一個地區，在該地區內有伯利恆。創世記第卅五章十九節：以法他就是伯利恆，是拉結埋葬之地。（參閱創四十八7）。在路得記，以法他是在伯利恆境內，拿俄米的兩個兒子是猶大伯利恆的以法他人（一2）。路得記第四章十一節將以法他與伯利恆作為同義字。

這裏不提耶路撒冷，好似耶路撒冷受損害太大，只提伯利恆，

以這小城來取代，因為新的統治者不是出於大君的京城。¹⁰ 伯利恆是那麼一個小城，微不足道，卻會出來一個大君王，是神差來的民族領袖，大有權柄，對一般人很難想像。「伯利恆」原意為糧食庫，而「以法他」原意為多結佳果，所以都有豐盛的涵義。

新的掌權者並未指明君王的頭銜，但實權在握，有無限的權威。他不是由家族因襲而傳下來的，所以根源是很特殊的，從亘古從太初就有了。如果從太初，幾乎是指創始的歷史。可能從此處追溯到太衛，從太衛再追溯到上古的時代。

伯利恆以「小」聞名，也是極有趣的經義。猶大諸城中為小，「諸城」原意為「成千」，如果有上千的居民，就自成一村，所以照原意：這是猶大的一個小村，人口只可以千計，甚不引人注意，卻有如此偉大的掌權者。新約的應驗，主耶穌的降生，正說明這件事。

「耶和華必將以色列人交付敵人，直等那生產的婦人生下子來。那時掌權者其餘的弟兄必歸到以色列人那裏。」（3節）

耶和華既興起一位掌權者，以色列的苦難只不過短暫的，但是苦難並非不存在，以色列仍須經歷。耶和華因以色列犯罪而施以管教，許多敵人來侵，甚至交付給敵人，審判必須從神的家起首。一直到婦人生子，才有轉機。這必指應許的君王誕生，甚至可以與馬內利相聯（賽七14）。這不僅指個人彌賽亞，彌賽亞在廣義來說，是指以色列民族。所以掌權者的弟兄必指北國，與南國一起重新結合，成為一個整體。

在彌賽亞時代，南北聯合，也是先知所期望的（見何三5；賽

¹⁰ T. Lescow, "Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagen bei Jesaja und Micha," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 79 (1967), 172-207. esp. 197, n. 35 on 2:5.

十一-13起；結十六55、61以及亞八13）。以色列全部聯合，並且歸回故土。

「他必起來，倚靠耶和華的大能，並耶和華他神之名的威嚴，牧養他的羊羣。他們要安然居住，因為他必日見尊大，直到地極。」（4節）

這是新王的姿態，他必起來站立。彌賽亞君王在執掌權柄的時候，是倚靠耶和華的大能。他起來站立，也表明他的堅立、堅定不移，穩健着實，是無敵的英雄。他有神的能力，自然不會失敗，必然成功（參閱詩廿一1、5；撒上二10）。他的權威不是他本身有的，而是有耶和華他神之名的威嚴。權威在於神，神的聖名是祂權力的內涵。耶和華是他的神，有特殊的關係，正如太衛有耶和華立約的憑證，保證他永遠的王位（撒下七章）。

他是牧者，牧者又是君王的別稱，他牧養羊羣，照顧他們。先知拿單曾向大衛說保證的話：「我『耶和華』必為我民以色列選定一個地方，栽培他們，使他們住自己的地方，不再遷移，兇惡之子，也不像從前擾害他們」（撒下七10）。所以有這樣恩慈的王，他只為謀國民的福祉，以為他們建立和平，使他們安然居住。

所以全地都尊崇這位彌賽亞君王，他必日見尊大，直到地極，人們都知道他的名聲，影響之大，成為普世和平的力量。

「這位必作我們的平安。當亞述人進入我們的地境踐踏宮殿的時候，我們就立起七個牧者，八個首領攻擊他。」（5節）

「平安」是君王的稱號，正如以賽亞書第九章六節「和平之君」。¹⁰ 彌賽亞君王來到，必導入和平的時代，戰事必成為過去的。但是和平的建立不是自然而有的，還是需要經過一番爭戰。亞

¹⁰ Kevin S. Cathcart, "Notes on Micah 5:4-5" *Biblica*, 49 (1968), 511-14. "Micah 5:4-5 and Semitic Incantations," *Biblica*, 59 (1978), 38-48.

述的侵略者仍來侵犯，踐踏猶大的宮殿。這些未必是王宮，而是富豪們的住宅巨廈。他們備受攻擊，因為他們自以為富足，可設防禦，不怕外侵，其實沒有神的保護，那些房屋很快就會倒塌的。耶和華所以允許外患，就是要除去一切人為的保障，一切罪惡的淵藪。清除工作可藉外患的侵略，然後神才重新建立。

我們要立起七個牧者八個首領來敵擋。七、八個不一定是實際的人數，但指相當多的數目，比兩、三個多，而且指著猶大有足夠的首領，無論是行政的（牧者），或是軍事的（首領），足以抵禦外患。牧者或與首領同義，在約書亞記第十三章廿一節「族長與首領」，都是軍事領袖。

這些都在亞述侵略時應驗了，因為亞述果然無法得逞，耶和華保護以色列人，以色列人只要團結聯合，服膺於君王耶和華的代表，必能得勝。

這位君王必作我們的平安。原意可譯為他是一位平安的君王。他就是平安，幾乎是平安的化身（*Predicate Noun*）。詩篇第七十二篇為君王詩，為君王祈求，並求平安（3、7節），平安有拯救的含義。在君王詩，都以制勝敵人才有公義的伸張，因而建立和平（參閱詩四十五6，七十二9，八十九24又撒下七9、11可作佐證）。

「亞述地和實錄地的開口，亞述人進入我們的地境踐踏的時候，他必拯救我們。」（6節）

「亞述」與「實錄」同義，實錄在舊約中只有兩處提及（創十8—11以及代上—16），是指巴比倫及亞述之地，實錄原為巴比倫的立國者。他們必來侵略以色列的境地，但是彌賽亞必來拯救。

此節另一個翻譯：亞述的劍與實錄的刀，²⁰二者為同義字，是

²⁰ Delbert Hillers, *Micah*, 68.

侵略者來犯，以色列是無法抵擋的。但是以色列有拯救者。當他們進入「我們的地」，這裏並未說明是北方還是南方。「我們的地」成為通稱，是耶和華的地土，不容外邦的侵略者來任意踐踏與蹂躪。「我們的地」在第五、六兩節成為十分重要的用詞。

神的國度實現，必先消滅其他的列國，當地上的國家衰落的時候，屬神的國必興盛起來。

（六）恩惠與福樂（五7—9）

這段經文是民族復興的應許，可說是雙重的應許，在第七節與第八節重複提說，指餘數的道理，「雅各餘剩的人」是以色列民族復興的核心，必在列國之中：「多國的民中」有巨大的影響力。餘民的影響也是雙重的，溫和如晨露與甘霖，指耶和華的福分；卻兇猛如獅子，指耶和華的審判。前後在第四章與第五章說明。

關於餘數，在第四章六至八節已經說明。「多國的民」在第四章三與十三節已經提及。第五章九節的「仇敵」，在第四章十節也曾論述，這裏再加重複。第五章八節仇敵的無能，在第六章以色列得拯救，再加強神應許的能力。第四章十三節以色列的勢力何等壯大，好似野牛的角，現在從野牛改為猛獅。

所以第五章的經義，與第四章有十分密切的關聯，作者似以重複的語句，加強信息的內容，著重耶和華拯救以色列的能力，強調民族復興的前景。

「雅各餘剩的人必在多國的民中，如從耶和華那裏降下的露水，又如甘霖降在草上，不仗賴人力，也不等候世人之功。」（7節）

「雅各」是以色列民族的統稱，既不只指以色列北國，也不單指在猶大的以色列人。在先知的心目中，以色列民族是雅各的後裔，是整體的，不可分開。雅各餘剩的人，是在審判後餘下的殘民（四7），卻是復興民族的支柱，因為耶和華向他們施恩。

他們必成為從耶和華那裏降下的露水。露水比雨似乎更重要，因為巴勒斯坦終年少雨，如果不在雨季（春雨與秋雨），植物幾乎會全部枯死。但是露水卻經常有，而且在六月至九月，雨量最少的时候，露水特別豐餘（參考士六38）。對菜蔬水果的生長助益最大。地中海常有蒸發的水分，從天空中因氣溫在晚間轉涼，會飄向海岸的地面，成為非常潤濕的霧露。對以色列人來說，這是由神而來的恩澤，帶給他們無限歡欣與興奮。耶和華是施恩者，雖然人無法看見，卻從恩惠中看見神的作為，使他們的感恩不已。

露水與甘霖，是象徵以色列人。在彌賽亞時代，他們人數眾多，在外邦中突然來臨，迅速與突然，是令人們驚奇的。他們能帶給外邦福分，將神的恩惠傳遞出來。他們也很可能帶給外邦反攻的威勢，因為他們要將外邦侵略者的力量消除。

露水與甘霖降下，是天空降下的，不是出於人力。所以神的恩惠不是人力可以促成的。人力只能將水積聚與輸送，卻無法自行供應。在猛烈的日光之下，各處都乾旱非常如果水源枯竭，人力就完全失效。可見人唯一可靠的，是仰賴神恩惠的安排與供給，人力本身是無濟於事的。

露水與甘霖在別處有不同的涵義。申命記第卅二章二節：「我的教訓要淋漓如雨，我的言語要滴落如露……如甘霖降在菜蔬中。」詩篇第七十二篇六節，神的權能如「雨降在已割的草地上，如甘霖滋潤田地。」露水與甘霖都是指正面的力量，是耶和華的福分。以色列必須成為從耶和華那裏降下的露水甘霖，帶來生命與更新，成為列國的恩澤。

「雅各餘剩的人必在多國多民中如林間百獸中的獅子，又如少壯獅子在羊羣中，他若經過，就必踐踏撕裂，無人搭救。」（8節）

第二個表象不再是溫和如露水甘霖，卻是凶猛如獅子。獅子

林中百獸之王，對牛羊羣畜是莫大的威脅。獅子為以色列的表象，自古就有（參民廿三24及廿四9）。創世記第四十九章九節：猶大支派是獅子。獅子是無敵的，能抵抗一切的外禦。神的百姓屢被欺壓凌辱，常成為外邦侵略的犧牲者，但是現在由犧牲者要成為勝利者，這是與聖戰有關。耶和華護衛他們，他們既是耶和華的代表，就為耶和華執行刑罰的事，向外邦施行審判，得勝仇敵。

這裏有極尖銳的對比。現狀並不樂觀，但將來情形完全不同。神的子民必十分強盛壯大。露水、甘霖與猛獅對比，為說明以色列有兩種截然不同的角色，但都是重大地關係世界列國的命運。當仇敵遭報的時候，完全在無助之中，無人搭救。以色列來臨，會像獅子在羊羣中，經過時踐踏撕裂，作徹底破壞的事，執行神公義的刑罰。

「願你的手舉起高逼敵人，願你的仇敵都被剪除。」（9節）

手下垂，是指力量的失敗，士氣的低落。所以手舉起，表明勇敢的力量重振（參閱伯四3起；賽卅五3起；來十二12）。

以色列已經得着應許，成為野牛的角，堅硬如鐵，如野牛的蹄，如銅一般堅實（四13）。但是為實現這樣的應許，以色列人必須振作起來，靠神有勇氣與毅力，而且必須加上極大的努力。首先自強才可鞏固國防，將敵人擊敗。戰爭勝利，才可獲取和平。敵人被擊敗退去，以色列才得着救恩，得着神全備的救恩。

手高舉（見賽廿六11；詩八十九14；民卅三3；申卅二27；出十四8）。這指餘數的力量（更可參閱賽四十九25起，六十二12；亞十四17起以及詩一四九6起）。

這對後世的教會，也是極大的鼓舞與激勵。

(七) 潔淨與赦免（五10—15）

這是耶和華指控以色列的罪惡，因為他們以人力自衛，忽略神的能力，以迷信取代真實的信仰。審判是不可避免的，但是神的目的

的不是要毀滅，而是潔淨。他們如蒙潔淨與赦免，就因此得着神拯救的恩惠。第十五節是指神對萬邦的審判。這審判就帶給以色列拯救與復興。

從結構來分析，第五章七至九節既與第四章六至八節相連這段（10—15節）就與第三章一節至第四章五節有密切的關連。有一連串指責，也附加應許的短句。有一些重複的字義：「除滅」（11、12、13節），「毀壞」與「毀滅」（10、14節），以及「剪除」、「拆毀」、「拔出」，不同的字卻有同樣的涵義。又有「我必在你們中間」（10、13、14節）；「手中的邪術」與「手所造的」，「手」是人的惡行（12、14節），與第九節高舉的手不同，形成尖銳的對比。這些都可看見作者的用意。

這幾節經文，可分為兩段四行詩（10—13節，各有兩節），第十四、十五節為附加的，說明神的審判除去以色列罪惡的城邑，毀滅外邦侵略的力量。神的救恩完全實現，是救恩歷史完整的始末。

「耶和華說，到那日我必從你中間剪除馬匹，毀壞車輛。」

（五10）

以色列尋求國防的安全。根據列王紀下第十八章廿四節以及以賽亞書第卅一章一節，希西家尋求埃及的外援，建造馬兵與戰車。這種尋求外援的舉動，為先知以賽亞與彌迦指責，因為這是完全違反耶和華的旨意，沒有重視以色列聖者的權柄。以賽亞提倡以色列孤立政策，彌迦是否倡導，沒有那麼具體的說明，但是教訓的內容似甚相似。本章第五節起的戰歌似有這樣的涵義。古代近東往往以政治軍事與宗教混為一談。但是彌迦卻對這樣作法十分反對，他從政治軍事的行動中，看不出他們有甚麼真實的信仰，所以他必須提出警語，好似在詩篇第二十篇七節所說的：

「有人靠車，有人靠馬，

但我們要提到耶和華我們神的名。」

「到那日」，彌迦似將以前所論述的連接起來，第四章一節末後的日子，第四章六節「到那日」。這是先知在憧憬將來的日子。那將是復興的時期，彌賽亞的時代，沒有破壞與毀滅，只有建設與興隆。但是這日子未到之前，先有準備的工作，在建設之前，先有拆毀。外邦的勢力未被除淨，怎有復興？迷信的事也必須完全清除。

「也必從你國中除滅城邑，拆毀一切的保障。」（11節）

城邑與保障，在這裏是同義字，作為十分相稱的對比，在詩文中是如此，在散文裏就不同，大多將這兩詞一起並用，成為「有保障的城邑」，有高牆及堅固的城門，以為防禦，可阻擋外邦的侵略。但是人不可以耶和華為仇敵，來抵擋祂。當耶和華降罰的日子，祂要臨到高臺和堅固城牆（賽二15）。神為刑罰以色列，曾用亞述為祂怒氣的棍，手中拿祂惱恨的杖。他們曾攻取四十六座有高牆堅固的城邑。在猶大也曾遭攻擊，主前701年亞述來犯，證實彌迦的豫言。²¹

關於以色列人在這方面的失敗，受耶和華指責，在經文中甚多論述（如申十七16；詩二十七，卅三17；何一7）。先知特別指責以色列人依靠城邑與保障（見耶五17及何十13—14）。

「又必除掉你手中的邪術，你那里也不再占有卜的。」（12節）

邪術及占卜的迷信必須除掉。這裏並未詳述迷信實際的性質，但以這些迷信，取代向真神的信賴，必是嚴重的錯誤。各種迷信必有任何神明為力量或根源，是拜偶像的罪惡。這也是隨從外邦異教的習俗，是破壞聖約的舉動，違反與背叛耶和華的罪行。

²¹ 參考亞述王西拿基立的豪言，記憶在亞述的史記，有考古之碑文證明（Taylor Cylinder）。

在「約書」(出二十22—廿二33)，這樣的迷信是絕對禁止的。第廿二章十八節，行邪術的，不可容他存活。在「聖潔法典」(利十二至廿六章)，也有禁例。第十九章廿六節：不可用法術，也不可觀兆。在彌迦當時，可能這種情形很普遍。與彌迦同時代的先知以賽亞曾指責人們：充滿了東方的風俗，作觀兆的，像非利士人一樣(賽二6)。耶和華的百姓怎可從事這樣的迷信？

「我必從你中間除滅雕刻的偶像和柱像，你就不再跪拜自己所造的。」(13節)

先知以賽亞曾描述當時宗教的敗壞：「他們的地滿了偶像，他們跪拜自己所造的」(賽二8)。這是以色列必須注意律法的禁條(出二十四、23，卅四17；利十九4，廿六1；申廿七15)。律法所以這樣強調禁止，是因為以色列鄰邦普遍的現象。彌迦早已提出警語，以色列北國敗亡的主因，就在於他們敬奉偶像的罪惡：「他一切雕刻的偶像必被打碎……所有的偶像我必毀滅」(一7)。猶大如果再蹈覆轍，怎可逃脫耶和華公義的審判？

雕刻的偶像，在早期的以色列社會已經有了(參考士十七3、4；何十一2；賽十10，廿一9以及耶十四)，可能以後仍舊沒有除淨(賽三十22，參閱四十八5)。柱像的歷史更久，柱像在祭壇邊，墳墓旁或在邊界的地方，當作神明來信奉(創廿八18，卅一13、45，卅五14、20及出廿四4)，在迦南地很多，考古發現最多的在迦薩，以及尼基海岸與亞拉伯曠野。在申命記倡導聖所中心為敬拜集中的地方，就是為避免這些迷信的敬拜。「不可為自己設立柱像，這是耶和華你神所恨惡的。」(申十六22)

外邦人以立柱表示信仰，甚至在埃及地有為耶和華築的壇，及在邊界為耶和華立柱(參閱賽十九19、20)。但這始終為異邦人的習俗，以色列人必須避免，免致陷入拜偶像之罪。敬拜真神不可與信奉異教混為一談。事實上，先知們認為這樣的罪必須摒除(參閱

何十三2；王下廿三14；結八3、5、12以及賽四十四9—22)。人手所作的偶像，怎可當真神那樣來跪拜呢？

「我必從你中間拔出木偶，又毀滅你的城邑。」(14節)

木偶是指亞舍拉(根據希伯來原文)，是迦南地的女神，她是天后，因為這神明是迦南地諸神明中最高的。在一個世紀之前，推羅西頓敬奉的神明，由推羅的公主耶洗別帶到以色列北國，造成北國迷信充斥的宗教敗壞，先知以利亞必須奮力剷除(王上十八19)。但是亞舍拉宗教在北國已經根深蒂固，滲雜在混合宗教之中，成為北國特有的宗教特質。這是以木偶的形式，是否有人體的形象不得而知，但是一棵樹，或一根柱，栽於地上，成為極為明顯的表徵。所以將它拔出來，是徹底剷除的辦法(參閱出卅四13；申十六21)。根據列王記下第十八章四節：希西家毀壞柱像，砍下木偶，可能他在耶路撒冷的聖殿中發現的。

本節的「城邑」原字與「偶像」近似，可能是為與「木偶」作同義字。²²如果城邑內充滿偶像，這城怎可存留。將城毀滅，使城中的木偶一併毀滅，罪惡才徹底除盡。

如果「城邑」譯為「聖殿之地」，²³那麼解釋似乎更為合理，因為在混合宗教的敬奉上，他們竟然將木偶放在聖殿的地區，所以神必須將聖殿毀滅，以除去一切異教的物件與表象。

「你也必在怒氣和忿怒中，向那不聽從的列國施報。」(15節)

當耶和華在祂的子民中清除一切的障礙，祂才進一步對付以色列

²² Theodore H. Gaster, "Notes on the Minor Prophets," *Journal of Theological Studies*, 38 (1937), 163-65.

²³ L. R. Fisher, "The Temple Quarter," *Journal of Semitic Studies*, 8 (1963), 34-41.

列仇敵的列國。猶大曾經為自身的安全設置國防，增強軍事的力量，又借用迦南宗教的力量，作為他們的保障。他們完全破壞耶和華的聖約，違反神的旨意。所以神為拯救他們，必須先除去一切的罪惡與惡行，赦罪與潔淨。然後他們才可以從事聖戰，除去外邦的威脅。聖戰的原則，在於全心倚靠耶和華，耶和華是戰士，以色列必須為祂爭戰，也靠祂爭戰。先知以賽亞曾傳遞神的話：「主萬軍之耶和華以色列的大能者說，哎，我要向我的對頭雪恨，向我的敵人報仇，我必反手加在你身上，煉盡你的渣滓，除淨你的雜質」（賽一24、25）。可見神首先在以色列境內，作破壞的事，除去一切不應有的罪惡與污穢，然後才可消除以色列的仇敵。聖戰的意義在詩篇第十八篇四十七節有極明確的說明：這位神，就是那為我伸冤，使眾民服在我以下的，你救我脫離仇敵，又把我高舉……。這是神要作的事。

這些列國是「那不聽從的」，指他們的叛逆。耶和華是全地的主，祂統管萬國（參閱王下十九22—28；賽十6—11），所以神必須懲治萬民，為自己的百姓伸冤，因為他們受列國的欺壓太甚，耶和華不能再容忍，祂必須干豫，伸張祂的公義。

彌迦呼籲以色列人，以真實的信心歸向耶和華。這種信仰是超越在國族主義之上，深信神的啟示，啟示神的性格與旨意，摒除一切偶像與迷信，一切偽善與自大，重新思考正確的敬拜，不容任何世俗的因素滲入。敬拜者必須本身高強，神已向惡者施報，屬神的人既蒙赦免與潔淨，必然蒙福。

列國遭報，原在信息的開端（一2），這該是本書一個重要的主題。

伍 得勝的盼望（六1—七20）

本書最後兩章（六至七章），是有很特出的地位，因為內容方

面與前幾章不十分相連。在先知一般的信息中，經過指責之後，大多就宣佈審判。但是這兩章雖有指責，卻不宣判，只以警告與勸戒的方式，促人們悔改，可見信息較為積極，盼望較為肯定。這裏在體裁方面，顯示兩種方式。一種方式採取法律的程序，耶和華仍指控以色列，似與祂的子民作對。但是另一種方式卻帶有禮儀的成分。聖殿准許人進入，必須要符合若干條件，似為個人發問，要得到管理者正式的答覆。從整體形式來看，這是採取傳統的立約條款（可參照出十九3—6；書廿四章及撒下十二章）。這種聖約的條款可分為兩大部分。第一部分是敘述耶和華救恩的作為，第二部分是呼召人們切實順服，謹守聖約。從場合來說，應有兩方面：法庭與聖所。於是在聖約的情況下有法律的程序，稱之為「聖約的訴訟」（Covenant Lawsuit），最標準的例證在申命記第卅二章與詩篇第五十篇。這通常有五大項：（一）呼天喚地作見證（申卅二1；詩五十一—6）。（二）耶和華使者的質詢（申卅二4—6；詩五十一6起）。（三）嚴責以色列忘恩負義，提到耶和華諸般的恩惠（申卅二7—15；詩五十七—13、18—21）。（四）未向耶和華獻祭（申卅二16—18；詩五十八—13）。（五）宣判刑罰（申卅二19—25），或嚴加警戒（詩五十一4起、22起），¹第六章一、三、四、六節有這前四項，第八節可謂第五項，似與詩篇第五十篇特別相似。這段說明人們的責任（六1—5），以及信仰的根本。

¹ J. Mulenbug, "The form and Structure of the Covenant Formulations," *Yeats Testamentum*, 9 (1959), 347—365; G. E. Wright, "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32," *Israel's Prophetic Heritage*, (1962), 26—67; H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *Journal of Biblical Literature*, 78 (1959), 285—95; C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, 1967, 89.

第六章九至十六節提說商業道德問題，以色列人在這方面太失敗。這就使社會秩序受極大的危害，所以提出警語，等候災禍的來臨。這是最後的呼籲。

第七章再發哀嘆的話，表達無限的失望與悲觀（七1—7），但其中也不乏信心的肯定。真正透露盼望的，是本書的結語（七8—20）。這是詩篇的形式，是為禮拜儀式所用的，可說是信心的凱歌。

（一）人們的責任（六1—5）

先知敘述這法律的案件，耶和華對以色列的指控。有一種問語的口吻：「甚麼事……」（3、5節），耶和華實在已盡量使以色列蒙恩，以色列卻辜負神。他們的責任是無法逃避的。先知又將耶和華的名一再重複，促聽眾注意，耶和華的恩惠是無盡的。

「以色列人哪，當聽耶和華的話，要起來向山嶺爭辯，使岡陵聽你的話。」（六1）

先知呼籲以色列人來聽耶和華啟示的話。這是神的命令，開始審斷的過程。有見證者，就是山嶺與岡陵，在別處經文中可以找到（申卅二1及詩五十四）。在自然的景象中，無論是生物或非生物，都參與神的工作，有時充見證者，有時執行神的刑罰，表明神公義的治權。

這裏似乎不是繼續前一章，而是回復信息的開端，「當聽」（一2）。法律審斷也是十分典型的聖約訴訟的形式，用字（*rib*）是文體的特色。² 在先知著作中也很常見（如賽一2、3；耶二10、11、13等）。以色列人破壞聖約，所以受訴訟被審斷。不過本

² Julien Harvey, "Le Rib-Pattern' Requisitoire prophetique sur la rupture ed l'alliance," *Biblica*, 43 (1963), 172-96; Hans Jochen Boecker, *Reformen des Rechts-Systems im Alten Testament*, 1964, 101-105.

段（1—5節）似乎並非完整的形式，因為並不包括問答。

「山嶺和地永久的根基阿，要聽耶和華爭辯的話，因為耶和華要與他的百姓爭辯，與以色列爭論。」（2節）

「山嶺」，在七十士譯本作「眾民哪」，可能為求符合第一章二節的語氣。「山嶺」原意為「被建立的」（The established ones），因為神建立山嶺，作為地的根基，山有深根，植於大地以為支持（參考拿二6）。「山嶺」也有人將經文改為「側耳聽」：「地的根基阿，你要側耳聽……」，將這句話表達得更加活潑。³ 綜合以上的譯作或修訂，或以「眾民」為呼召的對象，或以山嶺為對象：「地的根基阿，你是永久被建立的，要側耳聽……」。

爭辯的話是神對祂的百姓，這是聖約的語句，是選民以色列人（參閱何四1、6，十二2；賽一18起；耶廿五31）。

「我的百姓阿，我向你作了甚麼呢？我在甚麼事上使你厭煩，你可以對我證明。」（3節）

這是耶和華直接向以色列說的話：「我的百姓」，仍有親切的語氣。如果是「這百姓」（如賽六9）就帶着憎恨的口吻了。這裏雖然是責備，卻有無限的關切與慈悲。神實在有最大的忍耐，是以色列無法再有甚麼理由否認或藉口。以賽亞書第五章四節也有類似的語調：「我為我葡萄園所作之外，還有甚麼可作的呢？」神實在有很深的失望。

神發問的口吻，不是以君王或審判官的立場，而完全是父母的話。神對以色列的要求從來沒有苛刻或過分嚴厲（參閱賽四十三23）。祂讓以色列人說出厭煩的話，但是祂的問題沒有答覆，因為

³ Julius Wellhausen, *Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, 1898; "Weha'azinu" G. R. Driver, 改為亞蘭文 Whit'ammeni, "and pay firm attention," *Journal of Theological Studies*, 41, 1940, 172.

以色列人實在無話可答。

「我曾將你從埃及地領出來，從作奴隸之家救贖你。我也差遣摩西、亞倫和米利暗在你前面行。」（4節）

歷史的回憶，使以色列明白耶和華的作為，從遙遠的往昔，至目前的世代，中間有連續的歷史，將一切前因後果作意義的解釋，都是歷代敬拜者彌足珍貴的，而且流傳下來永誌難忘。出埃及是以色列人最引為珍貴的歷史回憶，也從聖約的關係，想到他們應如何忠信，符合守約的條件。聖約是神揀選的恩典，使以色列經常在神的引導與眷顧之下，所以以色列人不可忘恩負義，背約違背神。

「領出來」(he'ēlākā) 與上節「厭煩」(hel'ēlākā) 是諧音，可能作者特別的用意，是以恩惠與不感恩兩件矛盾的事提出來，促使以色列人注意。

神引導以色列人出離埃及，為他們豫備引導者，在約書亞記第廿四章及撒母耳記上第十二章，出埃及的事必與摩西亞倫有關，因為神差遣他們，完成這樣重大的使命。但是加上米利暗，更有特別的用意，可能與出埃及記第十五章的詩歌有關。米利暗是領導以色列人歌唱，她是有女先知的身分。但在早期的記載中，米利暗卻沒有與摩西亞倫一同提出，尤其是論出埃及的事。

以出埃及的事為以色列歷史的開端，說明神救贖的恩典，是先知信息的特性（摩二10，三1，九7；何二15，十一1，十二9，十三，十三4；耶二6，七22、25，十一4、7；結二十五起；賽十一16，五十二4，六十三11）。

「我的百姓阿，你們當追念摩押王巴勒所說的謊，和比珥的兒子巴蘭回答他的話，並你們從什亭到吉甲所遇見的事，好使你們知道耶和華公義的作為。」（5節）

「你們當追念」，追念歷史的往事，這是救恩歷史的意義，提到巴勒，約書亞記第廿四章十節，「教你們脫離巴勒的手。」這使

巴勒要巴蘭咒詛的話完全失效（參閱民廿二至廿四章）。以色列人出埃及之後，到摩押平原，已在巴勒斯坦的邊界，在迦南美地進入之前，面臨的危險，是遭摩押與米甸的排斥，所以神的保護與搭救，對他們十分需要。

從什亭到吉甲，是指他們過約但河。在過河之前，以色列人先在什亭。過河以後，先在吉甲安營（參閱書三1，四19）。這是神蹟的地方，使他們以後從這地名想到耶和華的恩惠與能力。

這裏有神公義的作為。公義實則是「救恩」，是神救贖的恩惠。士師記第五章十一節及撒母耳記上第十二章七節，耶和華公義的作為必然顯現。神救贖的作為，是為維護與保衛祂的百姓，但是以色列必須順服與倚靠神。

（二） 信仰的根本（六6—8）

這段經文有五個問題，連續發出，詢問禮儀的事，究竟禮儀與敬虔敦重，信心應有如何實際的生活。先知似對禮儀中獻祭的事，帶着一種懷疑與反對的口吻（可參閱摩五21—24；賽一10—17，四16）。詩篇也有類似的話（詩五十一16、17）。

三節經文就構成三小段。第一段（6節）問怎麼樣的事奉才是耶和華所要的。第二段（7節）進一步詢問，獻祭是否必須昂貴？其實任何獻祭的方法，都不足以使神完全喜悅。第三段（8節）說明真實信仰之定義，性質與價值。

「我朝見耶和華，在至高神面前跪拜，當獻上甚麼呢？豈可獻一歲的牛犢為燔祭麼？」（6節）

這裏先有兩個修辭的問題，其實只有一項問題，答案是反面的。神在天上，是至高的。敬拜者要對神有敬畏的心，因為神是超越的。他應有甚麼條件需要符合神的要求？這是進入聖所的禮儀，可在詩篇第十五篇與第廿四篇找到類似的信託形式。試比較以賽亞書第卅三章十四至十六節，也極相似，是否彌迦借用以賽亞的語

法？

至高的神既超越在萬有之上，也超乎諸神之上。以色列怎可接納外邦的神明。其實神明是不存在的，本來就是完全虛無的。至高神也使卑謙者，敬拜者必自感卑微（參閱何五15；賽十八4；彌一2起以及耶廿五30）。

這問題是否尋求祭司的答案？一歲的牛犢確實是尊貴的祭品（參閱利九3；創十五9）。牛犢可以獻的，生下第八天都夠規定了（參閱利廿二27及出廿二30）。但是以色列有罪，他們應獻的是贖罪祭，而不是燔祭。燔祭固然重要，全部獻上，不可如別的祭可以保留祭性其他部分。敬拜者若真以謙卑的態度，必須有實際省察的內心。贖罪祭比燔祭更為重要。

「耶和華豈喜悅千千的公羊，或是萬萬的油河麼？我豈可為自己的罪過，獻我的長子麼，為心中的罪惡，獻我身所生的麼？」（7節）

甚麼祭品是神所悅納的呢？大量的奉獻只有在所羅門王及其他君王的舉動。列王記上第三章四節，所羅門獻一千犧牲作燔祭。第八章六十三節，所羅門獻平安祭，用牛二萬二千，羊十二萬（參閱代下三十四，卅五7）。油是附加在獻祭上，數量當然不會很多。但這裏仍有十分誇張的言詞，「萬萬油河」。約伯記也有類似的誇大言詞，第二十章十七節「流奶與蜜之河」。第廿九章六節「出油成河」。

他們不但獻上動物為祭牲，而且更加誇張，竟獻長子。這是異教的習俗，摩洛宗教就有獻人祭的舉動。在列王記下第廿三章十節，欣嫩子谷有陀斐特，是將兒女經火歸摩洛（耶卅二35）。「陀斐特」原意為「燒祭之處」。根據列王記下第十六章三節與第廿一章七節，亞哈與瑪拿西王都曾獻過自己的兒子。這種罪惡的行動，可能在早期已經存在了。亞伯拉罕獻以撒的事，曾經成為困難的舉

動，因為這究竟是異教的習俗。所以神沒有叫亞伯拉罕這樣作，祂只想試驗亞伯拉罕，看他的信心怎樣。士師耶弗他卻隨從異邦的習俗，先立了誓言，以後又不能收回成命，將女兒獻祭，神未必要他那樣作。獻人祭是先知所嚴責（耶七31，十九5；結十六20，二十26；賽五十七5）。這是律法十分嚴責並且禁止的（利十八21，二十2）。獻人祭的心理，可能以為從內心的痛苦進行獲取神的福分。獻我身所生的，究竟是十分痛楚的。但為修功德，換取神的福分，這樣是正當的麼？

為心中的罪惡，獻我身所生的。心與身作尖銳的對比。但是神怎會要那樣的獻祭？殺害幼兒，豈非罪上加罪嗎？我們知道神實在愛惜生命！

這裏與以賽亞書第一章十至十七節十分相似。人想以獻祭大量的方法，來換取神的福分，尤其是救贖的生命。這樣是真正的熱心嗎？這樣怎能達到聖約的恩惠呢？其實這是不可能的。神真正需要的是人信心的生活。

「世人哪，耶和華已指示你何為善。他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的神同行。」（8節）

這節經文應是本段的高峯，概括信仰真實的意義與價值。「世人」不是指世上一般的人，雖然也並不摒棄普世的人，這裏只是指集體的個人。「個人」是單數的，卻為眾人的代求。第六、七節的敬拜者是單數，不是指着以色列的個人，而是以色列整體。這裏「人」（adam）是與神作對比，神的能力浩大，榮耀而尊貴，人卻卑微低賤，不足重視（參閱詩一四四3及賽卅一3）。人在神面前必須謙卑順服，在神的面前要敬虔與恭順，忠信到底，不可背叛主神。

「耶和華已指示你……」，神怎樣指示，似乎在此處沒有具體說明。但是「何為善」可以引用撒母耳記上第十二章廿三至廿四

節：善道正路，就是要以色列人敬畏耶和華，誠誠實實的盡心事奉祂，想念祂向他們所行的事何等偉大。先知何西阿還是以聖約的律法為標準：丟棄良善，就是違背聖約、干犯律法（八1—3；參閱摩五14起；賽一17），可能彌迦的重點也是在此。

「他向你所要的是甚麼呢？」是道德的行為，信心的生活。首先是社會生活的關係。公義是維護社會中彼此的關係。以色列是立約的團體，與神立約，也彼此立約，所以個人與神的關係，以及與他人的關係，必須建立在公義上。公義在反面的涵義是不欺壓、不賄賂、不歪曲公平，正如阿摩司書所強調的（五24；參閱申十六18—20）。當歸向神，謹守仁愛、公平，常常等候神（何十二6）。主耶穌也以舊約的道德總綱為準則：「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理」（太七12）。這也是愛神之後愛鄰舍的教訓（可十二29—31）。

「好憐憫」是第二要項。公義與憐憫原為聖約的兩大義務，神以公義與憐憫為懷，不僅是祂的性格，也顯明在祂的作為。以色列人在聖約的義務中應盡的事，照耶和華公義的標準，而且要有始終不渝的忠信。「憐憫」一詞可譯為忠實、忠誠、忠信，神是信實的，我們也要信實或誠實，這是神對人的，也是人對神的，也是人對人的。耶和華有諸般的慈愛，因祂的憐憫不至斷絕。祂的誠實極其廣大（哀三22、23）。但是反顧我們對祂的信實，卻如同早晨的雲霧，又如速散的甘露（何六4，此處譯為「良善」，也在第六節）。以色列北國宗教與道德的失敗就是在此：「無誠實，無良善」（四1），因此社會的秩序破壞，聖約的關係解體。關於這一句詞（Hesed）在整部申命記十分著重（如十12—23，十四29，十五9起，廿二1—4）。其中指愛神與愛人，神賜福表示憐憫與信實，人給予幫助，也是愛人的表現。

聖約遵守的義務是這兩項，公義與良善信實，那麼再進一步，就是日常生活的舉動：與神同行。在神面前最基本的態度，是敬虔與謙卑。這是摩西的美德（民十二3），也是先知所強調的（摩二7；番二3；賽六章及廿九19）。這是聖約之民必需有的態度。「謙卑」原意為樸素無華，沉靜莊重，是賢淑的女子必備的條件，是新娘在出嫁前應有的美德。這就是敬畏神應有的氣質。道德必基於神的性格與旨意，與神同行，就是在道德生活上符合神旨意的要求。與神同行，能與神交往，必需反映神的榮美，這是行動正直的人。耶和華的言語，是與行動正直的人有益（彌二7）。

與神同行，是有真正的敬虔，正如以諾與挪亞一樣，他們的信心在於與神同行（創五21，六9；來十一5—7）。與神同行是聽命於神，完全順服，正如撒母耳說的：聽命勝於獻祭，順服勝於公蘭的脂油（撒上十五22）。

如果說，阿摩司書的主題是公義，何西阿書的主題是憐憫，以賽亞書的主題是謙卑，那麼彌迦是這四大先知中最後的一位，就綜合這些先知的教訓，作一概括的要義，是主前第八世紀先知神學與倫理的總綱。

在本節：「他向你所要的是甚麼呢？」原意是祂緊握雙手搓着手，似乎在情緒上十分緊張，祂要將心意表達出來。以色列人主要的失敗就是在此，不虔而不義，不信與不忠，自大與狂妄，離棄神，與神背道而馳。所以先知重申信仰生活的重要，宗教與道德必須相輔而行，相提並論，二者不可或缺。品德好，行為也好，內裏的動機純正，外面的生活也必端正與聖潔。

（三）最後的呼籲（六9—16）

先知再論以色列罪惡的生活與將受的審判。耶和華的言詞共分五小段，每段有四行詩。第一段神向罪惡的城呼叫（9節）。第二段嚴責不義之財（10—11節）。第三段耶和華擊打的手（12、13

節)。第四段論各項的管教(14、15節)。第五段豫言不可避免的毀滅(16節)。

本段信息可能在主前701年西拿基王攻擊耶路撒冷之後，與以賽亞書第一章二至九節的背景相似，對象是耶路撒冷的居民。

「耶和華向這城呼咷，智慧人必發畏他的名。你們當聽是誰派定刑杖的懲罰。」(9節)

先知再以傳信者的身分發出呼聲，向這城直接說話。也許那時正有許多趕集，或有政治或宗教的集會。他們都以欺詐的方法相待，宗教與行政人員自私又自大，而商賈們也極盡欺騙的能事。所以先知不留餘地抨擊，促他們醒悟。

「智慧人必敬畏他的名」似與上下文不甚連貫。七十士譯本作：「敬畏他的名必蒙拯救。」可能只為補充或解釋希伯來經文。這是一句附加語，(敬畏他的名應該可以意會)

「刑杖的懲罰」是意譯的，因為原意只為「杖」字，因單數，可譯為「支派」，「派定」可譯作城中聚集的，所以這裏是呼叫聚集的支派與市民。⁴

「惡人家中不仍有非義之財，和可惡的小升斗麼？」(10節)
商業道德的喪失，人們作惡，唯利是圖，財物是以罪惡的方法獲取與堆積的，這樣的事仍層出不窮，無法遏止。

可惡的小升斗，就是阿摩司所提說的(八5)。一種是量液體的，另一種是稱乾貨的，重量相同，卻以詭詐的方法欺騙。這是律法所禁止的，利未記第十九章卅五、卅六節指明天平法碼必須公平。申命記第廿五章十三至十六節禁止人用兩樣的法碼或升斗。所

⁴ 註釋書大都依據七十士譯本與 Wellhausen 對經文評鑑的修訂，譯作「城中聚集的」，參閱 J. M. P. Smith, *Micah Zephaniah and Nahum* 131-132, Leslie C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, 375.

以商業道德必需以一種量器為標準。

「我若用不公道的天平和囊中詭詐的法碼，豈可得清潔呢？」(11節)

耶和華要以色列人自己省察，是否失去商業的良心，用欺騙的方法，而竟可逍遙法外。神不能算他們清潔，就是定他們的罪、神是公義的，斷不能以有罪為無罪。

「算為清潔」，或可譯為「我算他們為義」，也有譯為我可容忍麼？耶和華容忍這樣的度量方法，照拉丁文譯詞，還是容忍作惡的人，或者兩者的涵義都有，神不能容忍罪惡存在，祂必須干豫。

「城裏的富戶滿行強暴，其中的居民也就流言。口中的舌頭是詭詐的。」(12節)

城裏的暴發戶不以正當的方法獲得財利，是行強暴的惡人。強暴的原意為不法，他們違反律法，破壞以色列社會的秩序。他們一定屈枉正直，行賄賂，控制司法行政的情形，正如本書第二章二、八節起，三章二節起、十一節所說的。

他們的惡行足以影響一般的居民，因為普通人既受不法所惑，也學會了這種投機取巧的勾當。詭詐虛誑的事成為司空見慣的事(參考何七1，十4；耶六13，九3—5；亞五4以及利十九11)。

強暴與詭詐，破壞了人們的關係，彼此在猜忌與懷疑的情況中，沒有信託互尊的態度。這樣玩弄權術的人更多，欺騙的事必增加。以偽亂真，情形使人無法辨認，是非不分，更使人無所適從，莫衷一是。社會的結構必無法維持，必瀕瓦解的現象。

本節的強暴與詭言，都是法律的用語，尤其二者相提並論，更專指犯法的罪狀。詩篇第廿七篇十二節「兇言」與「攻擊」是相同的用詞。⁵ 這更看出先知指責的語句帶着相當嚴重的成分。

⁵ M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem AT*, 1964, 157f.

「因此我擊打你，使你的傷痕甚重，使你因你的罪惡荒涼。」（13節）

申命記第二章有類似的語氣，但是那裏是神擊打外邦人，使他們眾民受擊殺。現在神要擊打以色列人。「你」單數實際是指整體的以色列人。他們實際受了極大的損傷，而且無法得着醫治（耶三十一2；鴻三19）。

耶路撒冷因以色列眾人犯罪而致陷落，直至荒涼，毀滅的事，是神公義的審判。在主前701年，亞述侵略者確將城破壞，人民大受苦害。以賽亞書第一章五至七節有最具體的描述：「你們為甚麼屢次悖逆，還要受責打麼？你們已經滿頭疼痛，全心發昏。從腳掌到頭頂，沒有一處完全的，盡是傷口、青腫與新打的傷痕，都沒有收口，沒有藥膏，也沒有用膏滋潤。你們的地土已經荒涼，你們的城邑被火焚燬，你們的田地在你們眼前為外邦人所侵吞，既被外邦人傾覆，就成為荒涼。」

以下再加以解釋，但這種災禍似乎專指戰爭說的，第十四節提到刀劍。城因戰爭而毀壞，成為外人非議嗤笑的對象，是極其羞辱的事。羞辱（16節）與荒涼是相連的。民族悲慘的命運無法避免，是他們自己叛逆神而招致的，所以是罪有應得的。

「你憂嘆，卻嘆不飽。你的虛弱，必顯在你中間。你必挪去，卻不得救護。所救護的，我必交給刀劍。」（14節）

第十四、十五節是一種咒詛的形式，表明損害喪失徒勞的感受（所謂Futility Curses）。通常在立約的關係下，若有一方爽約或違約，就須受咒詛。這種立約，大都是強國與附庸小國所締訂的。以色列與耶和華的約也是類似的條款。[•]約伯記第卅一章有類似的咒

• D. R. Hillers, *Treaty Curses and OT Prophets* (Biblica et Orientalia 16) (1964) 28f. K. Baltzer, *The Covenant Formula*, 1970, 10, 14f.

詛：「就願我所種的，有別人喫。我田所產的，被拔出來」（8節）。彌迦根據先知與智慧的傳統，說出違約的後果。

祭司型的咒詛，可在利未記第廿六章尋得，第廿六節提到飢荒的事：你們要喫，也喫不飽。虛弱可能是指瘟疫，再加上刀劍，是在無助之中。戰爭的狀態是在圍城的困境裏，糧食的供應斷絕（參閱王下六25、28，十八27；耶五十二6）。

「虛弱」也許是指生產的苦楚，子女原是神的祝福，但現在不僅有生產的艱難，而且有懷孕的艱難，甚至不生產、不懷胎、不成孕，縱然養大兒女，仍有喪子之患，再加上戰爭刀劍，更有極大的喪亡率（參閱何九11—16，申廿八18的咒詛話）。這種現象使民族的力量消耗殆盡。

「你必撒種，卻不得收割，踴橄欖，卻不得油抹身，踴葡萄，卻不得酒喝。」（15節）

撒種耕耘是極辛勞的事，但努力無非期待日後的收穫。如果這希望落了空，是多麼悲哀的遭遇。但這正是利未記第廿六章的一項咒詛：「你們也要白白的撒種，因為仇敵要喫你們所種的」（16節）。申命記第廿八章內，也有類似的咒詛：「你的土產和你勞碌得來的，必被你所不認識的國民喫盡，你時常被欺負，受壓制」（33節）。又說明另一項：「你帶到田間的種子雖多，收進來的卻少，因為被蝗蟲喫了。你栽種修理葡萄園，卻不得收葡萄，也不得喝葡萄酒，因為被蟲子喫了。你全境有橄欖樹，卻不得其油抹身，因為樹上的橄欖不熟自落了。」（申廿八38—40）

彌迦似乎未照果類收穫的時期次序，因為經常是在九月收葡萄，而十月、十一月間，才是橄欖的季節。壓搾橄欖是十分費力的事，但用途大，需要量也多。在炎熱的氣候中，人們在沐浴之後，必須在皮膚上塗橄欖油，才可保持清潔與健康（參閱撒下十二20，十四2）。

關於最後的咒詛，有關葡萄的收穫，也有阿摩司的論述：「栽種美好的葡萄園，卻不得喝所出的酒」（五11）。踴葡萄是在節日，為保存酒類，供來年所用，但這也不能自行享用了。

但是彌迦所描述的，與當時情形相距甚大。市場上供應新鮮的食物，十分充斥。田產多，市場繁忙，商賈不顧道德，用不公道的天平。他們都嗤笑彌迦，以為他在故意恐嚇，卻無任何事實的根據，但是這些都遲早應驗了。如果是主前701年亞述侵略之後，這種情形也發生了。

「因為你守暗利的惡規，行亞哈家一切所行的，順從他們的計謀，因此，我必使你荒涼，使你的居民令人嗤笑，你們也必擔當我民的羞辱。」（16節）

先知再以撒瑪利亞的傾覆，作為嚴重的警告，來提醒耶路撒冷。北國的厄運，在於暗利亞哈的敗壞。暗利有十二年的政績，在撒瑪利亞建都，又多加建樹，使他兒子亞哈繼承，有繁榮與和平。但他與推羅商業大城結盟，以兒子的婚姻作為外交之途徑，娶了推羅公主耶洗別。他又能將摩押財富之國征服，這些都說明他建立了繁榮的經濟。但是由於耶洗別帶來之腓尼基巴力假神的宗教，與先知以利亞有極大的衝突，再加上拿伯葡萄園事件（王上廿一章），亞哈任意爭奪，破壞宗教的傳統，建立新的王朝，做了這些得罪神的事。

現在南國的王朝雖不若北國腓利亞哈王朝的腐敗，但有北國同樣的社會商業罪惡，所以也會面臨同樣的厄運。

城的荒涼，是耶和華對他們的刑罰。從他們受苦的情況，可以看出他們的罪來。他們被嗤笑，好似在傷處被人抹上鹽，並且擦動，其痛楚可想而知。

本節可與第三章九至十二節比較，二者十分相似。耶路撒冷遭毀壞，是神公義的作為。神究竟是輕慢不得的。以色列成為公然的

羞辱，他們甚至比外邦人受苦更多更深，因為他們在神面前有特權，也就有特別的本分。如今神棄絕他們，誰還會尊重他們，所以他們受的羞辱也特別艱難來承當。

以西結書第卅七章十五節起，提到猶大與以色列列合一，好似兩根木杖接連為一。他們所受的凌辱，也是彼此分擔，一同承受的事。

（四）失望與悲觀（七1—7）

先知為猶大城邑的罪惡失望與哀慟。他看見不義的事充斥，刑罰的事已無可逃避了。為民族的前途充滿悲觀。這是以哀歌的形式，甚像詩篇中的許多哀歌（詩篇至少有三分之一應屬於這種文體）。哀歌通常有兩種，一種是個人哀歌，另一種為團體哀歌。本段經文是算為團體性的，用於禮拜的儀式，猶如詩篇第五、十三、廿二、卅一、五十五及七十一篇。先知顯然有極重的負擔，為國家作守望者。他要作耶和華與以色列之間的中保代求者，為民族向神祈禱，求神再施憐憫。他也代表神，向以色列呼籲，希望他們能從罪惡中轉回，或者可以逃脫刑罰。所以他很可能是在耶路撒冷聖殿傳遞這信息。

本段哀歌是從默想開始，為社會道德低落及頹勢表示悲哀（1—4節上）。先知在神面前失望的情懷，認為這樣的情勢不能改變（4節下）。然後他轉向聽眾，表示悲觀的想法（5、6節）。哀歌的結束，是向神有個人的信心，作肯定的決意。這首歌既向神，又向人（如詩卅一—34），重複表露哀慟（詩卅五7、11—16、20起，一〇二3—11、23起），再表達信心（詩卅一3—5、14起）。詩篇第五十五篇可謂最典型的例證。

本段落共十三行，約略可分為兩部分，每部都以悲哀的描述，以信心的肯定作結（1—4、5—7節）。

「哀哉，我好像夏天的果子已被收盡，又像摘了葡萄所剩下

的，沒有一抹可嘆的，我心是基初熟的無花果。」（1節）

「哀哉」是個人苦楚的呻吟。這裏描寫人切想水果，但到果園時已經太遲了，樹上已光禿得很，根本沒有果子可摘。他只有在失望中走開，既無葡萄，也沒有無花果。這也使人聯想到賽亞書第五章七節葡萄園之歌，神指望着好葡萄，卻只有野葡萄。「萬軍之耶和華的葡萄園，就是以色列家……他指望的是公平，誰知倒有暴虐；指望的是公義，誰知倒有冤聲。」可見彌迦在此處，似為耶和華發言。阿摩司（六12）與保羅（腓一11）都稱為「公義的果子」。主耶穌論葡萄樹的比喻（約十五1—8），以及保羅所論聖靈的果子（加五22起）。神一直期望祂的子民有道德的行為，與信心配合。主耶穌從伯大尼到耶路撒冷，在那最後一週的行程中，從無花果樹上找不到果子，可能使祂聯想本處的經文。彌迦當時也受着眾人的拒絕與反對。這是主耶穌受人棄絕時的感受，也是有悲嘆的口氣。

悲嘆的是先知，也代表神。這裏可說是錫安。錫安現在成為光禿的果樹，荒涼的果園，再無佳美的果子了。

無花果是在初夏，最初熟的應該是在四月，而葡萄成熟卻在九月。現在連葡萄都收不到，又怎可盼待無花果呢？豈不等到明年嗎？這裏十足反映失望的心情。

「地上虔誠人滅盡，世間沒有正直人，各人埋伏要殺人流血，都用網羅獵取弟兄。」（2節）

上一節以比喻的方式，本節則以細節說明。在以色列這棵樹上沒有果子，是指他們沒有虔誠，而失去道德與社會的關懷。這種重複第六章八節的涵義，尤其是「憐憫」一詞，原可譯為「虔誠」或「忠信」，這是對神與對人的責任，是個人雙重的本分。所以這裏虔誠人也指信心與行為並重的人，可惜這樣的人已經滅盡，找不着了。何西阿書第四章一、二節說：「這地上無誠實，無良善……」

……」，也是指這些人。

正直人也沒有。正直是指對待鄰舍的態度，要有道德的標準，公正的行為，但是這樣的人找不着。看詩篇第十篇八節：「他在隱密處殺害無辜的人，他的眼睛窺探無倚無靠的人……他拉網，就把困苦人撈去。」這正如彌迦書所描述的，貪圖田地，佔據或霸佔（二2），屈枉正直，賄賂虛假（三9—11），充滿着紛爭與仇恨，根本沒有友善可言，但這裏甚至是對待「弟兄」。弟兄原是聖約團體的分子，大家在聖約的範圍內，應彼此看顧幫助，是互相的責任。但是沒有正直與良善。

「他們雙手作惡，君王徇情面，審判官要賄賂，位分大的吐出惡言，却彼此結聯行惡。」（3節）

那些官長領袖行惡是雙手的，表明他不遺餘力，是竭盡所能。「雙手」也可能指他們在惡事是訓練有素，當然雙手原是訓練過的，有技能，但他們誤用技術與才幹來行惡，犯罪的方法巧妙與徹底。

君王原為行政首長，主持公正法治與維護社會秩序。但是他們只要錢財，屈枉正直。以賽亞有類似的責備：「你的官長居心悖逆，與盜賊作伴，各都喜愛賄賂，追求賕私」（一23）。這些司法行政官長徇私收賄，以權力作為個人獲利的工具。所謂位分大的，地位更高的人更任意歪曲事實，控制時間、地點、人物，來達成他權力所及的，為保着財利，滿足一己的享受。

他們彼此結聯行惡，「結聯」可有兩個不同的解釋。一種是他們好似網一樣編織起來，有一種好像連絡網，大家狼狽為奸，前呼後應，官官相護，一同犯罪，盡欺騙欺壓的能事。另一種解釋為「歪曲」，大家聯合起來，一同歪曲事實，可任意定罪，不顧公正。

「他們最好的，不過是羨慕，最正直的，不過是刑嫌難免。」

(4 節上)

最好的是指良善的，他們應該樂於助人，建立仁愛。正直的，原指中正不阿，爽直坦率，光明磊落，對待人也至誠懇切。但是最好的，也不過是蒺藜。蒺藜只是帶刺的雜草，兩面都有鋒利的尖刺，只會傷害，不受人歡迎，只有丟棄，或扔在火中焚燒（參閱賽九18，十17）。

最正直的，也不過是荆棘籬笆。「荆棘」與「蒺藜」可謂同義字，但「荆棘」是在原文中沒有的，籬笆的作用是保護，現在只成為一種障礙。箴言十五章十九節說：「懶惰人的道，像荆棘的籬笆。」

蒺藜與荆棘，是焚燒很快的燃料。惡人也應迅速地滅亡，不可存留。惡人若不滅絕，良善在地上就沒法存在。所以詩篇第五十五章廿三節說：「神阿，你必使惡人下入滅亡的坑……。」（參閱詩廿二11，廿五20起，一四二5）

「你守望者說，降罰的日子已經來到，他們必擾亂不安。」

(4 節下)

先知是守望者，在悲哀中，顯出希望的心聲，肯定主降罰的日子要來到。「已經」是完成的時式，可謂「豫言完成式」(Prophetic Perfect)，豫言的事是那麼確定，雖已成就，必將應驗。降罰的日子是耶和華的日子。先知是守望者，必須宣告危險的來到。但是誰都不喜歡聽見警告的聲音。衆先知不住發出危險的信號（摩二12；何九7、8）。人們實在太愚蠢了，「他們對先見說，不要望見不吉利的事。對先知說，不要向我們講正直的話……。」（賽三十10）

當耶和華的日子來臨的時候，必有擾亂與不安。「主萬軍之耶和華使異象各有攢亂、踐踏、煩擾的日子，城被攻破，哀聲達到山間。」（賽廿二5）

「不要倚賴鄰舍，不要信靠密友。要守住你的口，不要向你懷中的妻提說。」（5節）

在社會關係中，從疏至密，依次說明。鄰舍是衆人，凡在以色列社會之中，他們都是同族人，神的選民，在聖約的範圍內，都是鄰舍，都是朋友。密友是親密的朋友，可謂知己，可以十分接近，聽取意見，傾吐麻煩憂慮的事。比密友更親近的，當為懷中的妻子。朋友由疏及親，也由親至疏。有愛弟兄的人，才會愛衆人，再由親及疏，可有完全的程序。

這些都是關心與同情的人，照說在他們身上應有希望可以寄託，有安全感，信得過他們，可從他們得着安慰與鼓勵。但是看來現在並不可靠，親密的未必可以信託，因為人心太險惡了，可能洩露不應宣揚的，也可能出賣與加害。不但朋友，連家人也是一樣。

「因為兒子藐視父親，女兒抗拒母親，媳婦抗拒婆婆，人的仇敵，就是自己家裏的人。」（6節）

以色列社會的基礎，在於家庭，家庭也足可維持社會安甯與安定的秩序。為求家庭的團結，第五條誡命：孝敬父母是首要的。所以為兒女的，無論幼子或成年，都對父母有恭敬的心。甚至女兒雖出嫁，應隨夫家，對公婆也必須尊敬。這種倫常也許不為西方社會重視，但華夏文化既崇尚家庭制度，重視倫常，必可充分明白希伯來的心態。本節所說的，卻是完全失常的現象。人的仇敵竟然是自己家裏的人。

家庭的和美既建築在良好的倫常關係上，家庭的解體必因其中有叛逆與不和（參閱出廿一15、17；中廿一18起；利二十9；箴二十20）。主耶穌在馬太福音第十章卅五節起，提起社會家庭反常的現象，可能是引用本節經文，論末世的情況（參閱可十三12及路十二53）。

「至於我，我要仰望耶和華，要等候那救我的神。我的神必應

允我。」(7節)

這節自悲觀的口吻改變為樂觀的語氣。這也是哀歌常有的形式。例如詩篇第卅一篇十四節，詩人從敵人的脅迫下，發出信心的吶喊：「耶和華阿，我仍舊倚靠你。我說，你是我的神。」詩篇第五十五篇十六節也有類似的話：「至於我，我要求告神，耶和華必拯救我」(可參考詩五、十、十三、十七及廿八篇等)，都有相同的信心。

仰望與等候，實際上是信心的涵義。詩篇第卅八篇十五節：有「仰望」的字樣(參閱詩四十三5)。這裏彌迦是論先知的信心，就是等候並且盼望預言的應驗。以賽亞書第八章十七節也以等候與仰望作為「相信」的同義字。先知的信心期望神的拯救，也在哈巴谷書第三章十八節可以見到。詩篇第廿五篇五節及廿七篇九節都曾提及。耶和華是救我的神，神必應允我。

「我的神」確是敬拜者所倚靠的，神與他有特殊的關係(賽七13，不可使神厭煩。何九19，我的神必棄絕惡人，這也是敬拜者所深切體會的。)敬拜者必須與神保持完好的關係。先知在黑暗的日子裏，始終要高舉神，成為有力的見證。

(五) 信心的凱旋(七8—20)

這是先知對救恩前途的展望，作為本書的結語，確是最適當的途徑，以信心的確據，將信息帶至屬靈的高處。這是以詩篇的形式，只有一個聲音。所以必作禮拜的儀式之用。¹

全詩共有四部分。第一部是信心之詩，為錫安所發出(8—10節；可參閱詩廿七1—6與六十二90)。第二部是救恩之言，有

¹ B. Stade, "Micha, 7, 7-20, ein Psalm," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 23 (1903), 164-171; H. Gunkel, *What Remains of the Old Testament and Other Essays*, 1928, 115-149.

錫安的盼望，求神的印證。神對他的選民之地土，必有神的目的(11—13節；也可參閱詩十二、五十、七十五、八十一、八十二及九十五篇)。第三部是祈禱之聲(14—17節)，似為引述詩篇第四十四、七十七及八十篇，求神應驗祂的應許。最後仍以信心之詩作結(18—20節)，先有讚美，再有哀歌的形式(可參閱詩九十多篇)。在這全詩的形式中，有特殊的哀歌，專為團體或會眾的哀歌。

全詩分為幾個要點：(1)仇敵的敗亡(七8—10)；(2)聖城的復興(11—13節)；(3)信心的祈禱(14—20節)。

(1) 仇敵的敗亡(8—10節)

首先，向仇敵挑戰，不容他們誇耀。耶和華的管教必將來臨，仇敵必跌倒，一蹶不振。以色列終得自由，仇敵必永受羞辱。

「我的仇敵阿，不要向我誇耀。我雖跌倒，卻要起來，我雖坐在黑暗裏，耶和華卻作我的光。」(8節)

先知再以錫安的立場說話，以敬拜的團體向仇敵挑戰。仇敵是誰？這裏是集體名詞，必指以色列一切的仇敵(參閱俄12起；詩廿五2，卅五19)。

「我雖跌倒，卻要起來。」信心一直在困難之下，但最後必然得勝，後期先知常有這樣的信息(結卅七—卅九章及亞十四章)。黑暗與亮光，常指苦難與安樂(可參閱摩五18；賽六十二1起，九1起，(五十八10，五十九9；伯三十二6)。

這裏還是受苦者的心聲，他們仍無法起來，仍在黑暗裏，敵人仍猖狂地肆虐，但他們有信心，深信耶和華必賜力量，使他重新振奮。耶和華必作他們的光，使他們可以從患難的黑暗轉回。

這羣受苦的人們，必須興起，不可為失望與軟弱所困，不可氣餒灰心，因為神會幫助他們，只是目前的苦難，是神給予的管教，管教過去，必結出平安的果子，因此，目前的忍耐是需要的。

「我要忍受耶和華的惱怒，因我得罪了他，直等他為我辨屈，為我伸冤。他必領我到光明中，我必得見他的公義。」（9節）

以色列人深感有罪，在耶和華的惱怒之下。自約西亞王在戰場上陣亡以後，他過早離世，引起以色列人自覺有罪（參閱王下廿三26起，廿四20；賽四十二24起）。耶和華公義的怒氣，是由於以色列人的罪惡。他們也切實承認：「我得罪了他！」但是外邦人不會有這認識。他們是神擊打選民的杖，他們不過是工具，卻以為他們可以勝過神的子民，勝過以色列的神。這就是他們基本的錯誤，所以神要為以色列人辯屈與伸冤。這樣說來，神的怒氣不過是短暫的（詩一〇三9），當祂的管教目的達成以後，耶和華必轉向以色列的仇敵。那時以色列是義者，神算他們為義，必不再有毀壞的威脅。神惱怒的，不是他們，而是外邦人（參閱亞一15起）。

耶和華將領他們到光明中。耶和華是亮光、是拯救（詩廿七1），雖然目前他們仍坐在黑暗死蔭之地（詩卅五6，一四三3；哀三2、6）。但那只在短暫之間。

「那時我的仇敵，就是曾對我說耶和華你神在那裏的，他一看見這事，就被羞愧遮蓋，我必親眼見他遭報。他必被踐踏，如同街上的泥土。」（10節）

仇敵對以色列人污辱，是宗教方面，他們居然任意褻瀆神，「耶和華你的神在那裏？」是外邦人當作笑談的問語，明知以色列人不僅無法回答，而且感到十分羞愧。羞愧以色列的，必受羞愧，因為耶和華必定報應。

神公義的顯現是十分具體，是可以眼見的。錫安得神拯救，是仇敵能夠看見的，現在他們看見了，還怎敢提出這樣的疑問：你的神在那裏？（珥二17；詩四十二3、10，七十九10）

現在耶和華的榮光必須顯現，這是有關他選民的命運（詩一一五2）。那時仇敵必遭報。

我必親眼見仇敵遭報，那是帶着憎恨的目光（參閱俄12、13；結廿八17；詩廿二18）。仇敵遭報，表明他們戰敗。勝利者將腳踏在仇敵身上，強調制勝敵人的威風。他們就成為街上的泥土，毫無功能與用處，只被踐踏，卑賤而羞辱。

神的公義好似磨坊一般，慢慢轉動，磨輾下去，將最小的也磨碎了。以色列的仇敵也必如此。

(2) 聖城的復興（11—13節）

這首短詩就述得十分生動，似有許多動作，聖城的牆垣重修，飄泊在外的人歸回，外邦人的敗落荒涼，敬拜者卻如潮汎一般進入耶路撒冷，聖城一片好氣象。

「以色列阿，日子必到，你的牆垣必重修。到那日你的境界必開展。」（11節）

對以色列宣講，實際是向耶路撒冷城，因為城牆必須重修，那用詞「牆垣」，原來只是指葡萄園的圍牆，為保護之用；也表明只為私人，不能公開，也不是為供眾人享用的。從傳統來說，專供耶和華使用，以色列與耶和華有完善健全的關係（參閱詩八13，八十九40；賽五5）。重修耶路撒冷城牆，是受外邦人破壞之後必作的事。這是神的怒氣之後的恩典，使以色列的命運有徹底的轉變（參閱拉九9；詩五十一18）。彌迦當時有這豫言，但真正實現是日久以後，在第五世紀才有的，那時有尼希米修造城牆（約在445B.C.），距彌迦的豫言幾近三百年。

境界的開展，也是神的應許。在以賽亞書第廿六章十五節，神應許增添國民並擴張四境。這必然會實現。這裏提到這應許，是否指以色列屬靈的境界開展，使外邦人也可前來敬拜，不再局限於以色列人。但是此處可能指以色列地理的環境，或者兩者的涵義都存在，下節足以說明。

「當那日，人必從亞述，從埃及的城邑，從埃及到大河，從這

海到那海，從這山到那山，都歸到你這裏。」(12節)

從亞述的邊界，就是大河那邊，在東北地區，到埃及邊界，就是在西南。從東北到西南，東西兩端在先知的觀念是整個的世界。

從這海到那海，那該是地中海到波斯灣。從這山到那山，是從北方的利巴嫩山，到南方的西乃山，從北至南也是極大的距離。這是包括全地(參閱亞九10；詩七十二8，一〇七2)。以色列地理環境可能有那麼遼闊，因為神的祝福臨到他們，是新以色列的領土。

論境界的開展，仍可聯想世界遍地都來敬拜，那些地方就成了以色列的境界，因為萬民都要流歸錫安山(賽二2起，六十三；亞十四16)。如果豫言將來被擄歸回，以色列人必從東西南北歸來，再雲集聖城，好似境界都已開展，因為到處都有人歸回(可參考結卅四13；亞十八起；賽廿七12；詩一〇七2起)。

這樣境界的開展，必能伸展至廣而遠。但是上節的「境界」也可作「日子」解。如果是「日子」，則與上句重複，「日子必到，你的年日必延長。」這或可指遙遠的將來。「境界」也可作「典章」解。那時律法必恢復，秩序重新建立。如果這樣解釋，本節的涵義就指外邦人都來歸順。這樣以色列的影響可從東到西，從南到北，遍及全地。²

「然而這地因居民的緣故，又因他們行事的結果，必然荒涼。」(13節)

這地不會是迦南地，而是外邦人之地，是以色列仇敵的地方(參閱耶四十九13、17，五十23；番二13、15；珥三19)。

這些居民是外邦中作惡之輩，他們行事罪惡的結果，必受審判(撒下廿一1起；賽廿四5；利十八25)。他們的地土必然荒涼

² J. M. P. Smith, *Micah, Zephaniah and Nahum*, 149-150.

(參閱賽三10；耶十七10，廿一14，卅二19)。

外邦人之地必然荒涼，是耶和華顯現的結果(參閱鴻一5)。在本處第十三節更接近以賽亞書所描述的(廿四1、3)，都因他們叛逆神的結果(賽廿四5)。

耶路撒冷的復興，在於外邦的衰落，當侵略者敗退時，聖城與聖地必蒙神眷佑而有新的氣象。

(3) 救恩的讚歌(14—20節)

這是敬拜的會眾向神的祈求，好似大衛的祈禱：「求你堅定直到永遠，照你所說的而行」(撒下七25)。耶和華是以色列的王，祂是牧者，引導他們行經歷史的進程，實現祂的救恩，這是救恩歷史的信念(14—17節)。本書最後幾節(18—20節)，好像最後的讚美詩，大合唱，歌頌神。

(甲) 祈禱(14—17節)

「求耶和華在迦密山的樹林中，用你的杖牧放你獨居的民，就是你產業的羊羣。求你容他們在巴珊和基列得食物，像古時一樣。」(14節)

耶和華是牧者，為舊約中熟悉的表像(創四十九24；詩廿三，廿八9及八十2)。本書連本節也有三處提及(另兩處為二12及四6)。

以色列是神產業的羊羣(也出現在賽六十三17；耶十16；詩七十四2，九十五7，一〇〇3)。以色列是耶和華的產業，常在申命記提及(四20，九26、29，卅二9)。以色列憑藉這樣的信念祈求，深信耶和華必會供應他們的需要，向他們施恩。

他們是在迦密山的樹林中，原文中有「迦密」的字樣，並非指迦密山，卻是豐沃之地。當然迦密地區以豐盛的牧草著名，確為羊羣最好的住處。「迦密」在以賽亞書第廿九章十七節譯為「肥田」(因為利巴嫩不能成為迦密山)，第卅二章十五節也作同樣的譯

詞。但是迦密山雖沒有聖所，在山脊卻有敬拜耶和華的地方。所以譯為迦密山，也有依據。³ 研究巴勒斯坦地理環境，多以耶路撒冷北端之狹長地帶為牧羊的區域，全長有二十五哩，是叢林的高處。⁴

但是他們是獨居的民，他們在樹林中，似指他們被隔絕受忽略，指他們在歷史的困境裏（參考本書三12；何二14；賽廿一13，廿九17以及卅二15）。

他們求神容他們在巴珊和基列。那兩處是在約旦河之東，牧草十分豐饒。在大衛所羅門的時代，是歸以色列的版圖，曾經被亞蘭人所侵佔。耶羅波安王又收復這失地。以後又被亞述所侵。所以這裏的祈禱求神再使他們收復，可得豐富的食物，像古時一樣。這正如第四章八節所說的，是「從前的權柄」，可以恢復。

這是以信心祈求救贖的恩典，正如耶利米書第五十章十九節以及撒迦利亞書第十章十節所說的。

「耶和華說，我要把奇事顯給他們看，好像出埃及地的時候一樣。」（15節）

先知又在期望耶和華的能力，在歷史裏動工。回顧過去的威榮，就是出埃及的經驗。那時耶和華和以色列人出離埃及（參閱撒下五24；詩六10），使那些被壓迫的人民得着自由，進入應許之美地。神過去這樣作了奇事，現在仍必再顯神蹟，從艱難的環境中出來。這樣懇求神顯出拯救的大能，像古時一樣，也是詩篇中哀歌

³ O. Eissfeldt, "Ein Psalm aus Nord Israel," *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 112 (1962), 259-68; *Kleine Schriften*, IV, 1968, 63-72.

⁴ W. F. Albright, "A Brief History of Judah from the Day of Josiah to Alexander the Great," *Biblical Archaeologist*, 9 (1946) 2-15, esp. 8.

特有的形式與內容（參閱詩四十四1起，七十四2、12-15，七十七5、11、14-20，八十八8-11）。

有三個代名詞在本節內是值得注意的。「我」是指耶和華，祂是行奇事的神，祂在歷史中的啟示，是有關救贖的恩典，所以這是救恩的歷史。「他們」原為「他」，指列國的整體（下一節說明出來）。好像「你」出埃及（中譯詞沒有把「你」譯出）。這裏「你」必指以色列（出十三3，廿三15；申十一10；詩一一四1等）。以色列人出埃及，是神所行的奇事，是神與他們一起出來，制勝仇敵（士五4；賽廿六21，四十二13；詩六十八7）。這是耶和華的顯現（參閱彌一3）。

「列國看見這事，就必為自己的勢力慚愧。他們必用手搗口，掩耳不聽。」（16節）

列國的敗亡與羞愧，是在第十及第十三節已經描述了。現在再重述，必有特別的重點。外邦一向迷信武力，甚至可以制勝耶和華的百姓。現在看見耶和華在祂百姓所施展的大能，必大感羞愧。以前如果不是耶和華許可外邦對以色列的侵略，他們又有甚麼勢力？但是當神真正顯現祂的威榮，外邦怎能不震驚呢（參閱出十五14-16）？耶和華的救恩必然顯明，外邦必敗亡而衰落（賽四十五16起、24，四十九22起以及六十四2）。在耶和華得勝的時候，祂的王權必定施展（詩八十三9-18）。

他們必用手搗口，在驚奇與懼怕中不敢說話（參閱士十八19；伯廿一5，廿九9，四十四4；箴三十32；賽五十二15）。

「他們也必掩耳不聽。」他們不敢說話，也不敢聽聞，因為深感神的能力浩大，如雷聲震耳（伯廿六14）。

「他們必銘土如蛇，又如土中腹行的物，戰戰兢兢的出他們的營寨。他們必戰懼投降耶和華，也必因我們的神而懼怕。」（17節）

敵人在失敗之後，必卑微地乞憐。古時的習俗是由敗落的仇敵俯伏在地，來吻勝利者的腳，表示投誠降服（參閱詩七十二9）。這種動作好似蝘士一般。蛇的爬行，是降卑的原因（參閱創三14；賽四十九23）。

他們戰兢地出營棄投降，也是攝於得勝者的威榮。他們在營寨中原以為可以躲藏，但最後仍是不敢不出來乞求。神使他們失敗，不僅為祂的百姓以色列伸冤，也為顯明祂是耶和華唯一的真神。詩篇第八十三篇十七、八節說：「願他們永遠羞愧驚惶，願他們漸愧滅亡，使他們知道唯獨你名為耶和華的，是全地以上的至高者。」

他們因我們的神懼怕。這也是大衛在慶祝制勝仇敵之後的描述：「外邦人要衰殘，戰戰兢兢的出他們的營寨。」又在詩篇第一〇二篇十五節起這樣說：「列國要敬畏耶和華的名，世上諸王都敬畏你的榮耀，因為耶和華建造了錫安，在他榮耀裏顯現。」

那些外邦人曾經忽視，壓迫祂的百姓，現在他們不得不驚懼（參閱詩卅三8，六十七8，一〇二16）。耶和華要復興祂的百姓，先赦免他們的罪過，再為他們制勝仇敵，得着完全的自由。

(乙) 歌頌（18—20節）

這是最後的讚美詩，歌頌耶和華的慈愛，為全會眾同心咏唱，以第一人稱多數「我們」，向着「祢」耶和華神，歷數神的恩惠。其中內容有兩大要點。第一是神恩慈的性格（18節），第二是神恩慈的作為（19節）。最後是重申信念，支取神信實的應許。

「神阿，有們神像你，赦免罪孽，饒恕你產業之餘民的罪過，不永遠懷怒，喜愛施恩。」（18節）

「有何神像你」這種語氣好似詩篇中的頌詞（詩七十一19，七十七14，八十六8，八十九7、9，九十六4，九十七9；參閱出十五11的詩歌）。

會眾是神產業的餘民，他們是耶和華的產業，但是他們是在劫

後餘生的人，是審判後的餘數，他們有責任來從事復興的工作，他們是以色列復興的餘數。

神饒恕他們罪惡，因為祂的性格是不永遠懷怒，喜愛施恩，這也是詩篇中常有的語句（廿五10，三十六，卅二10，卅三5，卅四9，五十七4、11）。施恩（原意為憐憫或信實），是神揀選的恩惠，祂的恩惠不僅赦免，也行拯救（詩六4，八十五7，八十六5，一〇三4起）。耶和華神對以色列人以往的恩典，足可保證將來的福分。

「必再憐憫我們，將我們的罪孽踏在腳下，又將我們的一切罪投於深澤。」（19節）

罪孽在此處好似戰敗的敵人，被踏在腳下，使他完全失去力量，無法作祟。這是在舊約中特有的表象，描繪得十分活潑。

但是更生動的描寫是在下半節，祂將我們的一切罪投於深澤。罪好似法老軍隊在紅海邊的追逐，以後都淹沒在紅海的怒濤中，「他們如同石頭墮到深處」（出十五5）。罪被投入深澤，可以完全被忘卻。「東離西有多遠，他叫我們的過犯，離我們也有多遠。」（詩一〇三12）。

神赦免的恩典就是這樣，赦免與忘記（forgive and forget）是相連的。神都不再紀念或記得以色列過去的罪惡與錯失，他們就有機會重新作起。新的恩典使他們更新，更生，使他們得力，得勝。民族的復興是耶和華的能力，也必須是以色列餘民努力的目標，奮鬥的動機。蒙福的條件是他們要有充足的信心，仰望神歷代向以色列族長的應許，神的應許是信實的。

「你必按古時起誓應許我們列祖的話，向雅各發誠實，向亞伯拉罕施慈愛。」（20節）

這是神聖約的慈愛，是有恆久的信實。西乃的聖約可以廣積（出卅四6），就是這信實的愛。回顧歷史的往事，神對族長的應

許何等真實與恩慈。神對他們的應許有三端：應許之地，豐饒與佳美。子孫繁多，如天上的星，海邊的沙，地上的塵土。又有充足的福分（參閱創十二2起，十五5起，廿二16—18，廿八13起）。神對亞伯拉罕應許，是個人的，也是集體的。從個人至家族，由家庭至國家，由國家至萬民，神要將全人類連結在一起，先從以色列作起。以色列是雅各，神向他們施恩典，揀選他們為屬神的子民。但是那原是對雅各個人的，在古時的伯特利。祂的誠實就是信實——聖約的愛，祂的信實何等廣大！

從古時起誓應許列祖的話（創廿二16起，廿八13），是永遠有功效的。這就成為彌迦書信息的高峯。先知的話語帶有信心的確據，引領人有屬靈的卓見，看見神真理的亮光，照亮在聖約之民，經過時代的考驗，也照亮歷代的聖徒。這真理之光芒四射萬方，永不熄滅，更加輝煌。

